

OD REDAKCJI

Czytelnik, który weźmie do ręki *Scripta Biblica et Orientalia*, zapewne zada sobie na wstępie najbardziej oczywiste pytanie: cóż to takiego? Wypada więc, by znalazł na pierwszych stronach odpowiedź. Przede wszystkim jesteśmy winni Czytelnikowi określenie sfery naszych zainteresowań. Można rzec, że kształtują się one w dużej mierze tak, jak historia badań nad starożytnym Bliskim Wschodem. Otóż punktem wyjścia były studia nad Biblią, jako jednym z najważniejszych źródeł kultury, a dla wielu także i religii. Stąd pierwszy człon nazwy naszego czasopisma – *Scripta Biblica*. Ponieważ jednak nie sposób zajmować się Biblią, pomijając jej tło historyczne i kulturowe, stąd też konieczne są studia nad starożytnym Izraelem. Z kolei oczywiste jest, że teren Izraela/Palestyny nie był samotną wyspą, konieczne jest więc poznanie kolejnych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. Jest ich wiele, poczynawszy od prastarego Egiptu, poprzez zróżnicowany Syro-Kanaan wraz z Cyprzem, rozległą Arabię, górzystą Anatolię, Mezopotamię z jej ogromnym bogactwem, skończywszy na kulturach wyżynnego Iranu. Nie sposób także ominąć kultury greckiego, a następnie rzymskiego Orientu. W ten oto sposób ukazuje się nam drugi człon nazwy – *Scripta Orientalia*. Kolejność owych członów w tytule wskazuje na punkt ogniskujący nasze zainteresowania, a więc starożytny Izrael i jego kulturowo-religijny fenomen. Zarazem jednak nauki zajmujące się innymi kulturami Bliskiego Wschodu już od XIX w. rozwijają się zupełnie samodzielnie. Wystarczy wspomnieć asyriologię, egipтологиę, iranistykę, hetytologię, arabistykę, arameistykę oraz bodaj najmłodszą ugarytologię, którą to nazwą niekiedy określa się studia nad całym Syro-Kanaanem. Dlatego też publikowane artykuły dotyczące na przykład Egiptu nie muszą wiązać się bezpośrednio ze starożytnym Izraelem. Wystarcza, że poznając Egipt – poznajemy starożytny Bliski Wschód. Oczywiście w świecie polskiej nauki łatwiej znaleźć grupę osób zajmujących się starożytnym Izraelem/Palestyną, aniżeli choćby Anatolią. Nie znaczy to jednak, że na przykład artykuły poświęcone podzielonej monarchii hebrajskiej są z założenia bardziej wartościowe, aniżeli te dotyczące imperium nowohetyckiego.

Zapraszamy na nasze łamy wszystkich badaczy zajmujących się całym starożytnym Bliskim Wschodem. Pragniemy także, by *SBO* stały się czasopismem publikującym prace z różnych dziedzin, które pomagają nam w zro-

zumieniu różnorodnego świata starożytnego Lewantu. Liczymy zarówno na prace historyków, jak i biblistów, archeologów oraz filologów, historyków sztuki czy też antropologów kultury. Mamy nadzieję, że artykuły zamieszczone w pierwszym numerze przynajmniej częściowo ukazują to bogactwo nauk zaangażowanych w poznawanie świata, który wprowadził już przeminął, lecz jego elementy wciąż w nas żyją. W tym miejscu wypada dodać jeszcze jedną cechę naszego periodyku, która w sposób naturalny wyłania się z dotychczasowego opisu. Otóż obok jasno określonego horyzontu terytorialnego, należy określić horyzont czasowy. Interesuje nas – najogólniej mówiąc – starożytność. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że nie jest łatwo wyznaczyć jej granice. Musimy więc przyjąć, dość arbitralnie, że dla Bliskiego Wschodu jest to czas od pojawienia się pisma około 3500 p.n.e., aż do podboju tych terenów przez Arabów w VII w. n.e.

Na polskim rynku wydawniczym brakowało, jak dotąd, takiego właśnie czasopisma. Oczywiście poszczególne dziedziny mają swe periodyki. Bibliści są bodaj w najlepszej sytuacji. Czasopismo nasze unikać chce jednak tekstów o charakterze pastoralnym czy też czysto teologicznym. Bliższe profilowi *SBO* są publikacje z zakresu egzegezy i historii biblijnej, bowiem są to płaszczyzny, na których biblistyka spotyka się z innymi naukami. Także historycy dysponują licznymi czasopismami. Brak jest jednak choćby jednego skupiającego tych, którzy zajmują się starożytnym Bliskim Wschodem. Podobna sytuacja jest wśród archeologów, filologów, historyków sztuki, antropologów kultury czy religioznawców/religiologów. Żadna z tych dziedzin nie ma czasopisma poświęconego wyłącznie starożytnemu Bliskiemu Wschodowi. Chcielibyśmy więc, by *SBO* stały się naturalną płaszczyzną wymiany poglądów dla badaczy, których – przy różnych metodach – łączy przedmiot badań, określony przez ramy terytorialne i chronologiczne.

Scripta Biblica et Orientalia chcą integrować polskich naukowców zajmujących się starożytnym Bliskim Wschodem. Wskazuje na to już sam fakt, że za tym projektem stoją aż cztery polskie uniwersytety: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytet Warszawski.

Pragniemy udostępniać nasze łamy wszystkim naukowcom, niezależnie od ich proveniencji religijnej. Jedynym kryterium jest naukowa rzetelność. *SBO* jest recenzowanym czasopismem naukowym, które publikuje jedynie oryginalne prace opatrzone pełnym aparatem naukowym. Ponieważ nasz periodyk jest skierowany przede wszystkim do świata polskiej nauki, oczywiście jest publikowanie go w języku polskim. Jednak aby nasze prace były zauważalne także poza granicami języka polskiego, każdy artykuł opatrzone jest krótkim streszczeniem obcojęzycznym. Redakcja planuje, że czasopismo będzie ukazywało się z roczną częstotliwością.

Zawartość pierwszego numeru *SBO* jest w większości efektem konferencji pt.: „Instytucje starożytnego Izraela”, która odbyła się w Poznaniu we

wrześniu 2008 r. Stąd też łatwo zauważyć, że dominują artykuły związane ze starożytnym Izraelem. Mamy nadzieję, że dominacja ta będzie się nieco zmniejszać wraz z każdym kolejnym zeszytem. Udało się natomiast już w pierwszym numerze zgromadzić przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Obok tekstów o charakterze historycznym Czytelnik może znaleźć artykuły filologiczne, teologiczne czy też zwrócone głównie ku archeologii. Uzupełniamy ten zestaw relacjami z ważnych naukowo wydarzeń, takich jak konferencje czy sympozja. Całość dopełnia dział recenzji. Normy edytorskie oraz zasady nadsyłania tekstów znajdują się na końcu zeszytu.

Mamy nadzieję, że powyższe exposé przynajmniej w jakimś stopniu odpowiada na pytanie, czym są i czym chcą być *Scripta Biblica et Orientalia*. Mamy także nadzieję, że lektura pierwszego numeru będzie dla Czytelnika przyjemnością.

Redakcja

EDWARD LIPIŃSKI

ROK SZABATOWY

Rok Szabatowy – jak o tym świadczy jego nazwa – przypada na każdy siódmy rok i rozpoczyna się pierwszego dnia miesiąca Tiszri, tj. wczesną jesienią, w dzień Nowego Roku prawnego kalendarza rolniczego. Wynika to niedwuznacznie z tradycji zapisanej w Misznie, w traktacie *Szewit* obejmującym zasady, które dotyczą Roku Szabatowego¹. Traktat Miszny reprezentuje interpretację rabiniczną z epoki rzymskiej. Jest ona rezultatem wielowiekowej ewolucji dwóch niezależnych od siebie, gospodarczo-społecznych zasad postępowania, tj. zwolnienia dłużników popadłych w służbę niewolniczą i pozostawienia ziemi odłogiem. Rok Szabatowy jest też zwany *š'mittāh*, co etymologicznie wskazuje na „puszczenie wolno” lub na jakieś pojęcie pokrewne².

¹ Dysponujemy doskonałym wydaniem krytycznym traktatu ze wstępem historycznym o Roku Szabatowym: D. Correns, *Schebiit (vom Sabbatjahr). Text, Übersetzung und Erklärung* (Die Mischna. I. Seder: Seraim. 5. Traktat: Schebiit), Berlin 1960. *Baraity* uzupełniające traktat *Szewit* można znaleźć w krytycznym wydaniu Tosefty z obszernym komentarzem: S. Lieberman, *The Tosefta according to Codex Vienna, with Variants. Order Zera'im*, New York 1955. Talmud Jerozolimski zawiera *gemarę* tegoż traktatu. Brak jej w Talmudzie Babilońskim.

² Wyraz nie występuje w tekstach ugaryckich, ale babiloński utwór mądrości znalaziony w Ugaryt posługuje się czasownikiem *šamātu*. Mianowicie, modlitwa cierpiącego do Marduka określa boga jako tego, który „mnie zrujnował, ale (potem) puścił mnie wolno”, zob. J. Nougayrol, „(Juste) Souffrant”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol [i in.] (Mission de Ras Shamra XVI), Paris 1968, 268, wiersz 36'. Tłumaczenie polskie całego ustępu można znaleźć u K. Łyczkowskiej, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, 56-58.

Wyraz ten zdaje odnosić się pierwotnie do dłużnika i umorzenia długów raczej niż do „odłogowania” ziemi. Praktyki Roku Szabatowego, określone prawem biblijnym, powstały najpóźniej w II tysiącleciu p.n.e. Oznacza to, że tradycja izraelska i judzka odziedziczyła je z okresów średniego i późnego brązu.

1. PRAWO BIBLIJNE

Tematyka Roku Szabatowego omawiana jest w trzech księgach biblijnych: w Księdze Wyjścia 21,2-6 i 23,10-11, w Księdze Kapłańskiej 25,1-7 i 18-22, a zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa 15,1-18. Każdy z tych trzech ustępów uwydatnia jeden z aspektów Roku Szabatowego, którego przestrzeganie z czasem nabierało odmiennego charakteru.

1. Najstarszy tekst należy do tzw. Kodeksu Przymierza, który obejmuje część Księgi Wyjścia, mianowicie rozdz. 20,22–23,13. Większość badaczy uznaje archaiczność tej grupy tekstów prawnych, której poszczególne przepisy są bliskie normom zebranych w kodeksach starożytnego Bliskiego Wschodu³ i mogłyby uchodzić za dziedzictwo kanaanejskie epoki brązu. Czas pierwszego ich spisania jest mało ważny, gdyż prawa kazuistyczne składające się na Kodeks Przymierza wywodzą się z ustnych tradycji sędziów sprawujących nadzór nad obyczajami i prawem wspólnot miejskich i wiejskich. Przepisy Roku Szabatowego zawarte są w rozdz. 21,2-6 i 23,10-11. Przy późniejszej redakcji Kodeksu, zapewne w okresie perskim⁴, rozdzielono te ustępy i uzupełniono przepis dotyczący wyzwalań niewolników za długi. Wypada przypomnieć tu, że język hebrajski nie posiada odrębnego wyrazu na określenie „niewolnika”. Tylko kontekst może wykazać, czy *‘ebed* oznacza wolnego sługę, niewolnika, czy też niewypłacalnego dłużnika lub członka jego rodziny odbywającego służbę u wierzyciela. W ustawodawstwie Roku Szabatowego chodzi o to ostatnie znaczenie. Należy sądzić, że przepis Wj 21,2 brzmiał pierwotnie: „Jeśli nabędziesz⁵ sługę, przez sześć lat będzie ci służył,

³ Nie zasługują tu na uwagę fantazyjne wywody J. Van Setersa (*A Law Book for the Diaspora*, Oxford 2002), który Wj 20,23-23, 33 przypisuje judzkiemu wygnańcowi, który miałby dostęp w Babilonii do starych zbiorów prawnych i dopuścił się plagiatu (s. 173). Zob. recenzję E. Otto w: *BO* 63 (2006), 343-347.

⁴ Sugeruje to dopisany wyraz *‘ibri* (Wj 21,2), „Hebrajczyk”, który pierwotnie oznaczał mieszkańca perskiej prowincji ‘Abar-Nahara, obejmującej Syrię i Palestynę. Wyraz ten został dodany także w innych miejscach, np. w Pwt 15,12, gdzie w okresie perskim wpisano „Hebrajczyk albo Hebrajka” obok słowa „twój brat”.

⁵ Czasownik *qānāh* znaczy „nabyć”, niekoniecznie drogą kupna, co z pewnością wyklucza prawo o umarzaniu długów. Por. P. Humbert, *Opuscles d'un hébraïsant*, Neuchâtel 1958, 166-174.

a siódmego roku będzie mógł odejść”, albo „puścisz go wolno” (*tišm^etennū*)⁶. Przepis o ugorowaniu ziemi znajduje się w Wj 23,10-11: „Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej plody, a siódmego roku pozwolesz jej leżeć odłogiem⁷ i zaniechasz zbioru, aby mogli jeść ubodzy z twego ludu, a resztę zjedzą zwierzęta polne. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym”. Wedle tej zasady, przez cały rok siódmy należy zaniechać zasiewów i zbierania plonów, a także powstrzymać się od podobnych prac w winnicach i przy drzewach oliwnych. Wbrew rozpowszechnionej interpretacji, tekst nie nakazuje wstrzymania się od wszelkiej pracy na roli i w winnicach. Orka i użyźnianie ziemi były dozwolone, wręcz zalecane w praktyce rolniczej. Rozdziały 3-4 traktatu *Szewit* odnoszą się nawet do tych prac. Wszystkie plony siódmego roku stawały się własnością całej społeczności, zwłaszcza ubogich, tak wolnych, jak i niewolników, oraz zwierząt, udomowionych, czy też dzikich.

Przepisy te nie odnoszą się do jakiegoś określonego roku kalendarzowego i nawet nie dotyczą równocześnie wszystkich pól i niewolników lub sług⁸ danego gospodarza. Zaznaczają jedynie, że co siedem lat należy pozostawiać ziemię odłogiem i po sześciu latach puszcząć wolno zniewolonych pobratymców. Jak zaznaczono powyżej, chodzi tu o niewypłacalnych dłużników lub o osoby z ich rodzin zabezpieczające pożyczkę na służbie u wierzyciela i spłacające ich pracą dług i jego odsetki.

2. Drugi tekst, w Kpł 25,1-7 i 18-22, nazywa ten rok ugorowy „Szabatem Pańskim” i obiecuje specjalne błogosławieństwo boże dla wiernych, którzy w siódmym roku zostawiają odłogiem swoją ziemię. Mianowicie, w szóstym roku będą korzystać z plonów niezwykle obfitych. Ta idealistyczna wizja nie zawsze jednak odpowiadała rzeczywistej sytuacji, co mogło dawać się we znaki pod koniec roku szabatowego i zwłaszcza w roku następnym, przed żniwami. Tekst nie zaznacza jednak, że wszyscy gospodarze mieli zostawić ziemię odłogiem w tym samym roku i że przepis dotyczył równocześnie ogółu pól danego gospodarstwa. Ujemnych skutków ugorowania ziemi mógł więc uniknąć przezorny właściciel gruntów rolnych, który liczył się z siedmioletnim cyklem rolniczym. W swej obecnej formie tekst Kpł 25 ma charakter wybitnie jahwistyczny, czego nie można powiedzieć o fragmentach z Wj 21,2-6 i 23,10-11. Odnosi się on tylko do odpoczynku ziemi, ale dodaje przepisy na obchód Roku Jubileuszowego, który przypada po siedmiu latach szabatowych, czyli co 49 lub 50 lat, i dotyczy całego kraju (Kpł 25,9).

⁶ Czasownik ten występuje w Wj 23,11, gdzie jest użyty obrazowo w odniesieniu do ziemi.

⁷ Dosłownie: „puścisz ją wolno”.

⁸ Język hebrajski, podobnie jak inne języki semickie, nie odróżnia niewolnika od sługi.

Wbrew opinii niektórych autorów Kpł 25 nie może pochodzić z okresu perskiego, gdyż jego składnia i słownictwo wskazują na VII wiek p.n.e.⁹

3. Najbogatszy treściowo jest trzeci tekst, w Pwt 15,1-18. Różni się on od przepisów Kodeksu Przymierza i Księgi Kapłańskiej, gdyż odnosi się jedynie do zniewolonych dłużników i był oficjalnie ogłaszany w kraju (Pwt 15,2). Odpowiedni ustęp zaczyna się od słów: „Pod koniec siedmiu lat ustanowisz darowanie długów (*šmitāh*). Oto jak ma wyglądać to darowanie długów: Każdy wierzyciel, który dał pożyczkę, daruje to, co pożyczył bliźniemu swemu. Nie będzie domagał się zwrotu ani od swego bliźniego, ani od swego brata, gdy ogłoszono darowanie długów ku uczczeniu Jahwe. Od cudzoziemca możesz domagać się zwrotu, ale twego brata zwolnisz”. Dalej tekst zaznacza, że wszyscy zniewoleni pobratymcy mają w roku tym bezwzględne prawo do odzyskania wolności. Wynika to z umorzenia długów, gdyż współrodacy popadali zazwyczaj w niewolę na skutek niemożności spłaty zaciągniętych długów. Jeśli jednak któryś z nich chciał w dalszym ciągu służyć swemu panu, czyli najczęściej swemu dawnemu kredytodawcy, to automatycznie stawał się niewolnikiem na zawsze.

2. ROK UGOROWY

Oдноśnie do roku ugorowego godny uwagi jest fakt, że uprawa roli w klimacie suchym wymagała regularnego pozostawiania ziemi ornej odłogiem na rok lub nawet kilka lat. W północnej Mezopotamii, w rejonie Harranu, rolnicy z czasów biblijnych nie zasiewali połowy swoich pól co drugi rok w celu przywrócenia żyzności, odchwaszczenia gleby i zatrzymania wilgoci¹⁰. Bydło pasło się wtedy na ugorze, a jego odchody nawożyły glebę. Prawo biblijne wprowadza tu nakaz, gdyż rolnicy niechętnie patrzyli na ziemię ugorującą i nie przynoszącą im plonu. Nakaz taki nie był jednak wystarczający,

⁹ Modne dziś późne datowanie tekstów Pięcioksięgu zastosował ostatnio do Kpł 25 J.-F. Lefebvre (*Le Jubilé biblique Lv 25 – exégèse et théologie* (OBO 194), Fribourg – Göttingen 2003), datując cały rozdział na epokę perską. Podobnie T. Reinmuth (*Der Bericht Nehemias* (OBO 183), Freiburg – Göttingen 2002, 181) uzależnia całe prawo Roku Jubileuszowego od Neh 5. Jest to niemożliwe, jak słusznie podkreśla J. Joosten, recenzja: J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique. Lv 25 – exégèse et théologie* (OBO 194), Fribourg 2003, *BO* 64 (2007), 211-212. Potwierdza to m.in. zapożyczony z nowoasyryjskiego wyraz *d'rôr*, który stanowi jakby tytuł prawa o Roku Jubileuszowym i świadczy o powstaniu tekstu w VII w. p.n.e.

¹⁰ E. Lipiński, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2000, 521-522. Teksty w transkrypcji z tłumaczeniem angielskim podają F.M. Fales, J.N. Postgate, *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration* (SAA XI), Helsinki 1995, 121-145, nr. 201-220.

gdyż w klimacie palestyńskim, bez sztucznego nawadniania i odpowiedniego nawozu, rolnictwo deszczowe wymagało, by ziemia leżała ugiorem co najmniej co drugi rok. Z posiadanych informacji nie wynika bowiem, by w czasach biblijnych stosowano płodozmian. System ówczesnej gospodarki rolnej nie był w stanie ustalić stałej rotacji upraw następujących kolejno po sobie na określonym obszarze, podzielonym na pola. Gospodarka płodozmianowa daje dobre rezultaty w systemie trzyletnim, siejąc np. pszenicę w pierwszym roku, owies w drugim roku, a zostawiając ziemię odłogiem w trzecim roku, jak to czyniono we Francji w XIX wieku¹¹. Podobną praktykę stosowano w północnej Mezopotamii w XX wieku. Nie znaczy to oczywiście, że można było zaniedbywać kompletnie glebę przez cały rok. Na przykład pasąc na niej bydło, dostarczano jej potrzebnego nawozu. Jedną z dawnych praktyk palestyńskich znana jest nam z Tosefty, z traktatu *Szewit* 2,16.19¹² obejmującego zasady, które dotyczą Roku Szabatowego. Mianowicie, trzymano owce na polu w tymczasowej zagrodzie zwanej *sahar*, którą przemieszczano tak, by odchody zwierząt rozprowadzać po całym polu. Także wedle Tosefty, w tymże traktacie *Szewit* 3,10¹³, w roku odłogowym orano pole od pięciu do siedmiu razy celem jego odchwaszczenia i dobrego użyźnienia. Orkę taką nazywano *tijjuw* lub *nir*.

Rolnik stosował najczęściej uprawę przerzutową, kolejno obsiewając jęczmieniem to jedną, to drugą połowę swego pola. Mniej korzystne i niepraktyczne wydaje się stosowanie odmiennego systemu: po kilku sezonach uprawy, przy których plody stopniowo się zmniejszały, pozwalano polu odpoczywać przez następne dwa do czterech lat. Po upływie takiego okresu należało czekać około dwóch lat, by ziemia stała się znów w pełni płodna. Terminologia babilońska słusznie rozróżniała tu ugiór (a.šà sù), ziemię uprawną (a.šà ab.sín) i ziemię odłogową (a.šà kankal = *nidūtu*), której zaoranie (*teptitu*) i uprawienie dawało dobre wyniki dopiero po dwóch latach¹⁴. Dobitnie wyraża to pewien starobabiloński list: „Jeżeli pole nie było uprawiane i leżało odłogiem w ubiegłym roku, weź opieczętowaną umowę o zaoranie w dwóch latach i w trzecim roku przyniesie ono dzierżawne”¹⁵.

Rok Szabatowy nie wystarczał zatem, by zapewnić glebie normalną płodność. Mógł on tylko uzupełniać praktykę uprawy przerzutowej, zakazując przez rok zasiewu na polach i gwarantując stałość sześcioletniego cyklu upraw, który Rok Szabatowy uwieńczył poniekąd jako rok siódmy. Siedmio-

¹¹ Por. tablice w E.V.B. Crud, *Économie de l'agriculture*, Paris – Genève 1820, 118nn.

¹² Por. Miszna, *Szewit* 4.

¹³ Por. Talmud Babiloński, *Menachot* 85a.

¹⁴ K. Butz, „Ur in altbabylonischer Zeit als Wirtschaftsfaktor”, w: *State and Temple Economy in the Ancient Near East I*, red. E. Lipiński (OLA 5), Leuven 1979, 257-409 (zob. s. 317-322).

¹⁵ R. Frankena, *Briefe aus dem British Museum* (Altbabylonische Briefe 2), Leiden 1966, nr 92.

letni cykl rolniczy był znany w Syrii, Mezopotamii i Palestynie już w II tysiącleciu p.n.e. Aluzje do niego można znaleźć w poetyckim utworze z Ugarytu. I tak śmierć bohatera Akhata powoduje siedmioletnią suszę na ziemi¹⁶, podobnie jak biblijne opowiadanie o Józefie w Egipcie odnosi się do siedmioletnich cykli obfitości i suszy. Co siedem lat dochodzi do walki między Baalem, zsyłającym deszcz, a Motem, bogiem śmierci i suszy¹⁷. Bóg Anu grozi bogini Isztar siedmioletnią suszą, gdyby Byk niebiański miał być zesłany na ziemię, aby zabić Gilgamesza¹⁸. Są to legendarne lub mitologiczne echa cyklu stosowanego w rolnictwie, także w Mezopotamii, skąd pochodzą konkretniejsze dane. Siódmy rok był tu istotny nie ze względów gospodarczych, ale z powodu pradawnego znaczenia liczby „7”¹⁹, podobnie jak liczby „40”, oznaczającej okres wieloletni o nieznanym długości.

Szereg starobabilońskich kontraktów z XVII-XVI w. p.n.e. zaznacza mianowicie, że dzierżawca będzie korzystał z wynajętego pola przez trzy lata. Umowy te podają także, jaką część plonu rolnik będzie musiał dostarczać właścicielowi po żniwach. Asyriolodzy przyjmują zazwyczaj, że chodzi w takich wypadkach o dzierżawy trzyletnie. Z dokładniejszej analizy tekstów i przydziału plonów wynika natomiast, że umowy odnoszą się do dzierżaw sześcioletnich²⁰, zakładających, że pole lub poszczególne jego części będą leżały odłogiem co drugi rok. Ten sześcioletni cykl zdaje się być podstawą gospodarki rolnej w Międzyrzeczu od początku II tysiąclecia p.n.e. Kilka kontraktów zaznacza wszakże, że dzierżawca będzie korzystał z pola przez dwa lata, co sugeruje istnienie także czteroletnich umów. Odnosi się więc wrażenie, że co najmniej po sześciu latach następowała jakaś przerwa w uprawach rolnych, która zdaje się mieć pewne powiązania z jednym z podstawowych aspektów Roku Szabatowego. W okresie nowoasyryjskim spotykamy także kontrakty ośmioletnie na „4 lata plonów i 4 lata ugorów”²¹. Pierwszy, trzeci, piąty i siódmy rok były zapewne „latami ugorów”, a drugi, czwarty, szósty i ósmy „latami plonów”.

Jeżeli wydzierżawiano rolnikowi ugór nigdy nieuprawiany albo ziemię odłogową, pozostawioną bez uprawy przez kilka lat, w pierwszym roku ziemia ta była jałowa: nie przynosiła mu praktycznie żadnego plonu lub jedynie

¹⁶ KTU 1.19, IV:15.17-18; por. ANET 153b; A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes* (LAPO 7), Paris 1974, 455.

¹⁷ KTU 1.6, V:8-9; por. VI:16-22. Zob. C.H. Gordon, „Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?”, *Or* 22 (1953), 79-81.

¹⁸ Epos o Gilgameszu VI, III:17-29.

¹⁹ E. Otto, „šēḫa”, w: *TWAT VII* 1000-1027, oraz „šēḫa”, w: *TDOT XIV*, 336-367, z bardzo obszerną bibliografią.

²⁰ Butz, „Ur in altbabylonischer Zeit”, 301-303; tenże, „Landwirtschaft”, w: *RLA VI*, 470-486 (zob. szczeg. 480-481).

²¹ T. Kwasman, S. Parpola, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh. Part I. Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (SAA VI), Helsinki 1991, nr. 223:8-9 i 224:7-8.

znikomy. Stosując system odłogowy, czyli przemienny sposób uprawy polegający na pozostawieniu ziemi ornej na rok w stanie niezasianym, ale właściwie przeoranej i użyźnionej nawozem, rolnik uzyskiwał stosunkowo dobre plony już w roku następnym, a dalej w czwartym i szóstym roku. W siódmym roku ziemia musiała znów leżeć odłogiem. Należy przyjąć, moim zdaniem, że nakaz związany z Rokiem Szabatowym wywodzi się właśnie z tej sytuacji. Potwierdza to odnośny ustęp Kpł 25,20-22: „Jeżeli powiecie: Co będziemy jedli w siódmym roku, jeżeli nie będziemy siali ani zbierali plonów? Ześlę wam błogosławieństwo w szóstym roku, tak że plony wystarczą na trzy lata. W ósmym roku (tj. na początku nowego cyklu) będziecie siać i będziecie jeść z dawnych plonów aż do dziewiątego roku, aż do nowych plonów będziecie jedli dawne zboże”.

Zbiory szóstego roku mogą rzeczywiście być obfite, jeśli praktykuje się przemienny sposób uprawy. W każdym razie plony z owego roku służyły normalnie jako pokarm w roku siódmym, a ponadto musiały wystarczać na rok ósmy, gdyż w roku siódmym nie było zasiewu i nie było żniw. Na odłogującym polu pojawia się jednak pewna roślinność, która może służyć za pokarm ubogim ludu i zwierzętom, o czym wspomina Wj 23,11. Wzmianka o dziewiątym roku może być związana z liczeniem lat wedle kalendarza babilońskiego, w którym rok rozpoczynał się wiosną, czyli żniwa po jesiennym wysiewie ósmego roku przypadały na rok dziewiąty. Używanie kalendarza babilońskiego w tym kontekście wskazywałoby, że homiletyczne wiersze Kpł 25,20-22 zostały dopisane dopiero po niewoli babilońskiej²². Dawniejszy kalendarz miał natomiast charakter rolniczy, w którym rok rozpoczynał się jesienią, przed orką i wysiewem. W innej interpretacji, dziewiąty rok może oznaczać, że autor tekstu liczył się z możliwością, że ziemia leżąca odłogiem przez cały rok i całkiem zaniedbana, bez orki i bez nawozu, okaże się jałową mimo wysiewu w roku ósmym. Wreszcie tekst może dotyczyć Roku Jubileuszowego, o ile ten nie pokrywał się z siódmym z kolei Rokiem Szabatowym, lecz następował po nim, zakładając pozostawienie ziemi odłogiem przez dwa kolejne lata. Byłby to przepis zakładający sytuację nierealną, gdyby dotyczył wszystkich pól równocześnie.

Przestrzeganie roku odłogowego było natomiast oparte na ugruntowanym od wieków systemie gospodarki rolnej. Pierwotny cel przepisu biblijnego był bez wątpienia gospodarczy, jak to doskonale pojmował Majmonides²³, i prawodawca usiłował pouczyć osiadłych współziomków o tym, że ziemi na-

²² Stanowią one dodatek do rozdziału, który został prawdopodobnie napisany w VII w. p.n.e. Zob. powyżej, przyp. 9.

²³ M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed II*, Chicago 1963, 553, cz. III, rozdz. 39. Jest to rozsądniejsze podejście, niż odwołanie się do jakiegoś religijnego „Privilegrecht”, jak to czyni E. Otto, „Der Ackerbau in Juda im Spiegel der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen”, w: *Landwirtschaft im Alten Orient*, red. H. Klengel, J. Renger (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 18), Berlin 1999, 229-236.

leżało regularnie pozwalać odpocząć. Moc swą przepis zawdzięczał pouczeniu, że czyni się to ku czci Jahwe. Nie wynika natomiast z tekstów, że zasada ta brała się z boskiej własności wszelkich płodów ziemi, że Jahwe pozwalał z nich korzystać przez sześć lat, a sobie rezerwował płody siódmego roku.

Cykl ten był związany m.in. z umowami dzierżawnymi, zwłaszcza na nowo zagospodarowanych terenach, które w pierwszym roku uprawy były jałowe. Zdaje się więc, że pierwotny przepis Kpł 25,2-7 odnoszący się do Roku Szabatowego zakłada zagospodarowanie nowych terenów. Sugeruje to jednoznacznie redakcyjny wstęp w Kpł 25,1:

I rzekł Jahwe do Mojżesza na górze Synaj: Mów do Izraelitów i powiedz im: Kiedy wejdziecie do ziemi, którą ja wam daję, wtedy ziemia będzie obchodziła szabat dla Jahwe.

Po tym wstępie, opisującym stan ziemi leżącej ugiorem w roku objęcia jej w posiadanie, autor wyjaśnia zasady Roku Szabatowego, cytując prawo w drugiej osobie liczby pojedynczej:

Sześć lat będziesz obsiewał swoje pole i sześć lat będziesz obcinał swoją winnicę i będziesz zbierał jej plony. Ale w roku siódmym będzie całkowity szabat dla ziemi, szabat dla Jahwe. Nie będziesz obsiewał pola ani obcinał winnicy twojej. Nie będziesz żął tego, co samo wyrośnie z poprzednich żniw, ani nie będziesz zbierał wolno rosnących winogron. Będzie to rok szabatowy dla ziemi. Wtedy szabat ziemi będzie służył wam za pokarm: tobie, słudze twemu, służącej twej, najemnikowi twemu i cudzoziemcom, którzy mieszkają u ciebie. Wszystko, co wyrośnie na polu, będzie służyć za pokarm także bydłom twoim i zwierzętom, które są w twojej ziemi.

Zagospodarowanie nowych terenów wymaga dobrej znajomości podstawowych umiejętności rolniczych, które przepis stara się wpoić. Potrzeba zagospodarowania takich terenów lub terenów zaniedbanych przez szereg lat może wynikać z różnych przyczyn. Niekoniecznie trzeba tu myśleć o osiedleniu plemion koczowniczych, o powrocie z niewoli babilońskiej po długich latach, czy o imigracji ludności z północnego Izraela do Królestwa Judy po podboju Samarii przez Asyryjczyków. Spadek plonów w wyniku wyjałowienia gleby, zanik niektórych gatunków roślinności z powodu zbyt intensywnego wypasu bydła domowego, jak też wzrost liczby mieszkańców mogły skłonić społeczeństwo lub władzę do stopniowego zagospodarowania terenów leżących ugiorem.

Z samych przepisów Wj 23,10-11 i Kpł 25,3-5 nie wynika, że równocześnie wszystkie pola miały leżeć odłogiem. Na to dopiero wskazuje późniejsza ich interpretacja, jak to najpierw sugeruje decyzja powzięta po powrocie z Babilonii za czasów Nehemiasza (Neh 10,32b): „zaniechamy zbioru roku siódmego”. Na podstawie tego ustępu Księgi Nehemiasza i z milczenia starszych ksiąg biblijnych o przestrzeganiu Roku Szabatowego niektórzy eg-

zegeci wnioskowali, że przepis ten powstał dopiero po powrocie z Babilonii, w okresie Persów Achemenidów. Odpowiada on jednak pradawnym zwyczajom rolnym, jakie do niedawna jeszcze istniały w Syrii i Palestynie. Co więcej, zasady te widoczne są również w znacznie starszych dokumentach babilońskich. W zmienionej i upowszechnionej formie zwyczaj ten zachowywano w okresie machabejskim²⁴, a Rzymianie liczyli się z nim aż do czasów powstania Bar-Kochby, nie ściągając podatków w Roku Szabatowym. Traktat *Szewit* 8,1 Tosefty podaje interesujące informacje dotyczące tych czasów, które świadczą wymownie o trosce o osoby będące w potrzebie podczas Roku Szabatowego. Mianowicie, skrzętnie zbierano i przechowywano w publicznych spichlerzach wszystko, co w tym roku wyrastało na polu, w sadzie lub w winnicy, po czym rozdzielano to co piątek między potrzebujących członków gminy.

Posiadamy kilka hebrajskich umów dzierżawnych z czasów powstania Bar-Kochby, tj. z lat 132-135 n.e. Znalezione je w jednej z grot w Wadi Murabba'at, na Pustyni Judzkiej (Mu 24)²⁵. Umowy te zostały zawarte przeszło rok po wybuchu powstania i odnoszą się do ziem, które Bar-Kochba prawdopodobnie skonfiskował Rzymianom. Umowy te były ważne na okres pięciu lat, aż do wigilii pierwszego dnia najbliższego Roku Szabatowego, tj. 138/9 roku n.e.²⁶ Określona zapłata za czynsz miała być uiszczana co roku w dobrym gatunku pszenicy. Z dokumentów tych można wyciągnąć kilka wniosków.

1. Umowy dzierżawne zawierane były na okres sześciu lat z wykluczeniem Roku Szabatowego. Kontrakty z Wadi Murabba'at obejmują okres pięciu lat ze względu na nadzwyczajne okoliczności, w których ziemie przeszły w posiadanie Bar-Kochby.

2. Dzierżawne miało być wypłacone co roku, w dobrym gatunku pszenicy, co znaczy, że nie stosowano płodozmianu, lecz siano pszenicę rok po roku.

3. Umowy nie wspominają o pozostawianiu połowy pola odłogiem co drugi rok. Nie podają też jego powierzchni, co uniemożliwia potwierdzenie tej praktyki na podstawie wysokości dzierżawnego, które najczęściej odpowiadało 1/3 normalnego plonu. Coroczne uzyskanie pszenicy dobrego gatunku wymaga jednak, by ziemia leżała ugorem co drugi rok.

Zwracając uwagę na trzeci tekst biblijny, zastanawia fakt, że Pwt 15,1-18 nie wspomina okresowego odpoczynku ziemi. Zna siódmy rok tylko jako rok uwolnienia, który polegał na tym, że każdy wierzyciel darował pożyczkę

²⁴ 1 Mch 6,49.53; Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela* XII 9,5 (§ 378); XIII 8,1 (§ 234); XIV 10,6 (§ 475).

²⁵ J.T. Milik, „Textes hébreux et araméens”, w: *Les Grottes de Murabba'at* (DJD 2), Oxford 1961, 65-205 (zob. 132-134, nr 24).

²⁶ Milik („Textes”, 125) pomylił się o rok przy obliczaniu najbliższego roku szabatowego.

udzieloną bliźniemu i zwalniał pobratymczych niewolników. Tekst określa zresztą Rok Szabatowy mianem „Roku *šmiṭṭab*”, t.j. „puszczenia wolno”, co odnosi się do dłużnika raczej niż do odłogowania ziemi, jak zaznaczono powyżej.

3. UMARZANIE DŁUGÓW

O ile pozostawienie ziemi odłogiem wywodzi się z prastarych praktyk rolnictwa deszczowego w klimacie suchym, o tyle umarzanie długów tkwi w bliskowschodniej tradycji pochodzącej co najmniej z pierwszej połowy II tysiąclecia p.n.e. Podobne umarzania długów znane są z epoki starobabilońskiej²⁷, kiedy edykty królewskie ogłaszały w regularnych odstępach czasu „rok, w którym król ustanawiał prawo w kraju”. W dialekcie starobabilońskim odpuszczenie należności dłużnych nazywało się *andurāru*. Język hebrajski zapożyczył ten wyraz w formie *dʾrōr*²⁸, która odpowiada skróconej formie *durāru* z epoki nowoasyryjskiej²⁹. Występuje on w przepisach dotyczących Roku Jubileuszowego w Kpł 25,10 oraz w Iz 61,1; Jr 34,8.15.17; Ez 46,17. Brak go natomiast w ustawodawstwie dotyczącym umorzenia długów w siódmym roku, co było z pewnością instytucją starszą, porównywalną z przepisami starobabilońskich edyktów królewskich.

Określenie drugiego roku panowania Hammurabiego jako „roku, w którym ustanowił prawo w kraju”, pozwala wnioskować, że w pierwszym roku panowania król wydał edykt umarzający pewne kategorie długów. Edyktu tego jednak nie odnaleziono. Samsu-iluna, syn i następca Hammurabiego, wydał podobny edykt, którego fragment odnaleziono w mieście Sippar. Zo-

²⁷ Wcześniejszego uwolnienia dłużników, już w epoce staroasyryjskiej, doszukuje się B. Kienast, „Altassyrische und altakkadische Königsinschriften”, w: *Assyrien im Wandel der Zeiten*, red. H. Waetzoldt, H. Hauptmann (Heidelberger Studien zum Alten Orient 6), Heidelberg 1997, 67-69. Wskazuje mianowicie na inskrypcje Ilu-szuma, powołując się na użycie wyrazu *andurāru*. Jednak chodzi tam zapewne o zwolnienie pewnych towarów od cła w handlu z określonymi partnerami, jak to wyjaśnia G. Kryszat, recenzja: *Assyrien*, red. Waetzoldt & Hauptmann, *BO* 56 (1999), 129-130.

²⁸ J. Lewy, „The Biblical Institution of *dʾrōr* in the Light of Akkadian Documents”, w: *Benjamin Mazar Volume* (Eretz-Israel 5), Jerusalem 1958, 21*-31*; E. Otto, „Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (*an-*)*durāru*-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlassjahr in Dtn 15.”, *ZABR* 3 (1997), 26-63.

²⁹ Chodzi tu niewątpliwie o aferezę *andurāru* > *durāru*: M. Luukko, *Grammatical Variation in Neo-Assyrian* (SAAS 16), Helsinki 2004, 121; por. J. Llop, rec. w: *BO* 62 (2005), 76.

stał on opublikowany w 1965 r. przez F.R. Krausa³⁰. Fragment znajdował się na dużej tabliczce, która zawierała osiem kolumn tekstu – cztery po każdej stronie. Na szczęście zachowała się data, mianowicie ósmy rok panowania Samsu-iluny, który był królem Babilonii od 1653 do 1616 r. według nowej chronologii³¹. Ósmy rok panowania przypada zatem na rok 1646 p.n.e. Odnaleziono też lepiej zachowany tekst edyktu króla Ammişaduki³², który panował w Babilonii od roku 1550 do roku 1530. Edykt ten pochodzi z pierwszego roku panowania, tj. z roku 1550, i odwołuje się do podobnego edyktu z 21 roku króla Ammiditany, który panował od 1587 do 1551 r. Był to więc edykt z roku 1567. Porównanie znanych dat promulgacji edyktów królewskich – rok pierwszy, ósmy, dwudziesty pierwszy – zdaje się wskazywać na pewną regularną praktykę. Mianowicie, co siedem lat królowie babilońscy mogli ogłaszać umorzenie zobowiązań dłużnych. Nie jest jednak pewne, czy zawsze wydawali takie edykty. Posiadamy zbyt mało datowanych danych z tego okresu by wyciągnąć jednoznaczne wnioski. Uderzające jednak jest to, że podobna praktyka pojawia się w starożytnym Izraelu, około 1000 lat później, w przepisach dotyczących Roku Szabatowego³³.

³⁰ F.R. Kraus, „Ein Edikt des Königs Samsu-iluna von Babylon”, w: *Studies in Honor of Benno Landsberger*, red. H.G. Güterbock, Th. Jacobson (AS 16), Chicago 1965, 225-231. Fragment przechowywany jest w Muzeum Archeologicznym w Stambule (Si. 507).

³¹ H. Gasche, J.A. Armstrong, S.W. Cole, W.G. Gurzadyan, *Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology*, Ghent – Chicago 1998.

³² Podstawową publikację F.R. Krausa, *Ein Edikt des Königs Ammişaduqa von Babylon* (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui pertinentia 5), Leiden 1958, uzupełniła tabliczka BM 80289, którą wydał J.J. Finkelstein, „The Edict of Ammişaduqa: a New Text”, *RA* 63 (1969), 45-64, 189-190. Zawiera ona początek tekstu, co zmusiło do zmiany numeracji paragrafów, uwzględnionej już w *ANET* 526-528 i w nowej edycji F.R. Krausa, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui pertinentia 11), Leiden 1984. Zob. też S.J. Lieberman, „Royal ‘Reforms’ of the Amurrite Dynasty”, *BO* 46 (1989), 241-259.

³³ Porównanie przeprowadzili m.in. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBib 4), Rome 1954, z recenzją R. de Vaux, *RB* 62 (1955), 610-612; N. Sarna, „Zedekiah’s Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year”, w: *Orient and Occident*, red. H. Hoffner (AOAT 22), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, 143-147; M. Weinfeld, „Justice and Righteousness» in Ancient Israel against the Background of Social Reforms in the Ancient Near East”, w: *Mesopotamien und seine Nachbarn*, red. H. Renger, J. Nissen, Berlin 1982, 491-519; tenże, „Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and Their Ancient Near Eastern Background”, w: *The Law in the Bible and Its Environment*, red. T. Veijola, Helsinki 1990, 39-62; S. Kaufman, „A Reconstruction of the Social Welfare System of Ancient Israel”, w: *In the Shelter of Elyon*, red. G. Ahlström, Sheffield 1984, 277-286; R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, red. G. Ahlström, Sheffield 1991, 36-57; Y. Amit, „The Jubilee Law: An Attempt at Instituting Social Justice”, w: *Justice and Righteousness*, red. H.G. von Reventlow, Y. Hoffman, Sheffield 1992, 47-59; J.A. Soggin, „Il giubileo e l’anno sabbatico nella Bibbia”, *Acta Pontificii Instituti Biblici* 10 (1999-2000), 729-739; L.W. Casperson, „Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon”, *VT* 53 (2003), 283-296.

Babilońskie edykty królewskie były bardziej szczegółowe niż przepisy biblijne. Według F.R. Krausa edykt Samsu-iluny zawierał od 226 do 255 wierszy tekstu, który niestety znany jest tylko z jednego fragmentu. Natomiast edykt Ammişaduki jest dziś prawie kompletnie odtworzony dzięki trzem odpisom, z których jeden znajduje się w Muzeum Archeologicznym w Stambule (Ni. 632), a dwa w Muzeum Brytyjskim w Londynie. Jeden z tych ostatnich (BM 78529) należy jednak uważać za kopię edyktu wcześniejszego, tj. Abieszucha (1615-1588 p.n.e.) lub Ammiditany (1587-1551 p.n.e.), aczkolwiek jest ona niemal identyczna z tekstem Ammişaduki. Edykt Ammişaduki podzielony jest na 22 paragrafy, z których pierwszy stanowi tytuł:

§ 1. Tabliczka edyktu, którego kraj musiał przestrzegać, kiedy król ustanowił prawo w kraju.

§ 2. Długi dzierżawców, pasterzy, zbieraczy padliny z prowincji oraz dłużników państwa – ... – są niniejszym umorzone. Poborcy nie będą żądać spłaty zaległości dłużników państwa.

Paragraf 3, nieco uszkodzony, umarza długi agentów handlowych, członków tzw. *kārum*, czyli „placówki handlowej”, o ile długi te pochodzą z okresu „od roku, w którym Ammiditana umorzył zobowiązania dłużnicze (tj. rok 21 jego panowania, czyli 1567), aż do miesiąca Nisan roku, w którym król Ammişaduka, którego szlachetną władzę wyniósł bóg Enlil, objawił się pełen mocy nad swoim krajem jak słońce i ustanowił prawo dla całego swego ludu”, tj. do wiosny 1550 roku, kiedy rozpoczął się pierwszy pełny rok panowania Ammişaduki. Można z tego wnioskować, że w ciągu poprzednich szesnastu lat długiego panowania Ammiditany nie było podobnego edyktu królewskiego umarzającego długi.

Paragraf 4 jest bardzo ciekawy, bo odnosi się już nie do pracowników państwowych, jak § 2, ani też do członków giełdy handlowej, jak § 3, ale do prywatnych wierzycieli i ich dłużników, o ile ci są Akadyjczykami lub Amorytami, wykluczając zatem cudzoziemców, podobnie jak w tekście biblijnym:

§ 4. „Ktokolwiek pożyczył jęczmień lub srebro na procent lub z nadwyżką Akadyjczykowi lub Amorycie [...] i posiada odpowiedni dokument, ponieważ król ustanowił prawo dla kraju, dokument ten jest unieważniony”. Albo wedle jednego wariantu: „... nie może on żądać jęczmienia lub srebra na podstawie tego dokumentu”.

Paragraf ten jest ważny z punktu widzenia formalnego i merytorycznego. Z punktu widzenia formalnego, należy on do grupy przepisów prawnych rozpoczynających się od słów: „Człowiek, który...”, „Ten, kto...”, „Ktokolwiek...”, a nie od spójnika „Jeśli...”, „Jeżeli...”, który rozpoczyna zdania warunkowe i charakteryzuje przepisy prawa kazuistycznego. Początkowe słowa: „Ktokolwiek...”, „Ten, kto...” i temu podobne wskazują natomiast na rozporządzenia królewskie, na regulacje prawa stanowionego.

Z punktu widzenia merytorycznego, paragraf ten daje odpowiedź na kwestię od dawna dyskutowaną wśród uczonych zajmujących się prawem bi-

blijnym, czyli starohebrajskim, a mianowicie: czy w przypadku darowania pożyczki chodziło prawodawcy o sam kapitał pożyczony, czy jedynie o odsetki od tego kapitału. To ostatnie rozwiązanie należy teraz wykluczyć ze względu na edykt unieważniający dokumenty, które poświadczały udzielenie pożyczki. Chodzi tu bez wątpienia o darowanie pożyczonego kapitału, tj. srebra, jęczmienia czy podobnego artykułu spożywczego.

Powstało też inne pytanie, mianowicie, czy w roku umorzenia długów anulowano zupełnie zobowiązanie do zwrotu pożyczonej sumy czy pożyczonego zboża, czy tylko zawieszano obowiązek jego zwrotu na rok. Paragraf 4 edyktu Ammişaduki wyraźnie wskazuje na pierwszą alternatywę. Anulowanie długów nie jest tylko czasowym zawieszeniem uprawnień do ściągania od dłużnika pożyczonego mu srebra lub zboża, ale całkowitym darowaniem mu długów.

Co więcej, wedle § 5 poborcy skarbu państwa mają zwrócić, co tylko egzekwowali przymusem od dłużnika „począwszy od miesiąca Addar II roku, w którym król Ammiditana zburzył wały miasta Udim zbudowane przez Damki-ilisza”, ostatniego króla Isin. Był to koniec 37 r. panowania Ammiditany, który przypadał na wczesną wiosnę roku 1550, kiedy panował już Ammişaduka. Znaczy to, że długi już egzekwowane przez poborców w roku umorzenia zobowiązań dłużniczych są także anulowane i poborcy muszą zwrócić dłużnikom, cokolwiek zabrali im z tego tytułu, i to pod karą śmierci. Podobne rozporządzenie nie miałoby sensu, gdyby rok umorzenia długów zawieszał jedynie ściąganie pożyczek czy należności.

Paragraf 6 edyktu Ammişaduki rozprawia się z wierzycielami, którzy fałszują treść dokumentów, aby uniknąć obowiązku umorzenia długów. Fałszerstwo polegało na przeistoczeniu pożyczki w sprzedaż na kredyt lub danie towaru w komis:

§ 6. Ktokolwiek pożyczyl jęczmień lub srebro na procent lub z nadwyżką Aka-dyckiykowi lub Amorycie i sfalszował sporządzony dokument, nadając mu formę aktu sprzedaży lub depozytu, pobierając przy tym odsetek (dłużnik) przyprowadzi swoich świadków i wniosą skargę przeciw niemu (wierzycielowi) za pobranie odsetki. Ponieważ sfalszował dokument, dokument jego zostanie złamany (tzn. unieważniony).

Kilka tekstów starobabilońskich potwierdza przestrzeganie edyktów królewskich, np. list NBC 6311, w. 15-18, które zdają się odnosić do § 4 edyktu Ammişaduki lub podobnego ustępu w edyktie jednego z wcześniejszych władców: „Jak ci wiadomo, wedle edyktu Pana mego, ktokolwiek pobiera i przyjmuje (spłatę pożyczki), musi (to) zwrócić”³⁴.

34

W.W. Hallo, „Slave Release in the Biblical World in the Light of a New Text”, w: *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphical, and Semitic Studies in Honor of*

Umorzenie długów na mocy edyktu królewskiego jest praktyką poświadczoną także w syryjskich państwach z okresu średniego brązu. Wskazuje na to umowa pożyczkowa z Mari, miasta położonego nad środkowym Eufratem. Wzmiankuje ona możliwe ogłoszenie umorzenia długów za rządów amoryckiego króla Zimri-Lima (1678-1665 p.n.e.), ale wyklucza jego zastosowanie w danym przypadku, umieszczając w umowie klauzulę zabezpieczającą wierzyciela przed skutkami takiego dekretu królewskiego: „Jeśli oddłużenie jest ustanowione, srebro to nie będzie odpuszczone”³⁵.

Rok umorzenia długów, zwany Rokiem Szabatowym w ustawodawstwie starohebrajskim, nie miał wielkiego wpływu na praktykę udzielania pożyczek poza miesiącami poprzedzającymi dany rok. Pożyczek udzielano bowiem na rok, a na krótszy okres w wypadku zboża, które należało zwrócić na klepisku, zaraz po młóćce. Miały one jednak duże znaczenie społeczne ze względu na zadłużenie i idącą za tym pauperyzację szerokiej warstwy ludności, zwłaszcza chłopów, którym groziło zniewolenie za długi.

Paragraf 20 edyktu Ammišaduki odnosi się właśnie do tej sytuacji, precyzując regiony kraju objęte rozporządzeniem królewskim:

§ 20. Jeśli jakieś zobowiązanie doprowadziło do egzekwowania należności od obywatela Numlua, obywatela Emutbalum, obywatela Idamaraz, obywatela Uruk, obywatela Isin, obywatela Kisurra lub obywatela Malgium (wskutek czego) sprzedał w niewolę za srebro lub dał w zastaw samego siebie, swą żonę lub swoje dzieci, ponieważ król ustanowił prawo w kraju, jest on wolny: jego wolność jest rzeczywista.

Podobny przepis występuje w Pwt 15,12: „Jeśli twój brat (- Hebrajczyk albo Hebrajka -)³⁶ sprzeda się tobie w niewolę, będzie ci służył przez sześć lat. W siódmym roku puścisz go wolnym”. Określenie niewolnika terminem „brat” ogranicza obowiązek wypuszczenia na wolność jedynie do sług pochodzenia judzkiego lub izraelskiego. Podobnie edykt Ammišaduki wylicza miasta i regiony, do których odnosi się rozporządzenie królewskie. Oprócz tego § 21 wyklucza niewolników z urodzenia i niewolników zakupionych, zaznaczając tu wyraźnie, że uwolnienie dotyczy tylko tych, którzy popadli w niewolę wskutek niewypłacalności.

§ 21. Jeśli jest to niewolnica lub niewolnik z urodzenia, należący do obywatela Numlua, obywatela Emutbalum, obywatela Idamaraz, obywatela Uruk, obywatela Isin, obywatela Kisurra lub obywatela Malgium, [lub ten (niewolnik)],

Jonas C. Greenfield, red. Z. Zevit, S. Gitin, M. Sokoloff, Winona Lake 1995, 79-93 (zob. 82-83).

³⁵ G. Boyer, *Textes juridiques* (Archives royales de Mari VIII), Paris 1958, nr 33, 13-14. Por. W. von Soden, *AHw I* 51a, 163a; D. Charpin, „L'anduratum à Mari”, *MARI* 6 (1996), 253-270.

³⁶ Wyrazy dodane w epoce perskiej. Patrz przyp. 4.

którego cena została uiszczona, który został sprzedany za srebro lub odstąpiony jako umorzenie długu, albo dany w zastaw, jego nie puści się wolnym.

4. PRAKTYKA CZASÓW BIBLIJNYCH I RZYMSKICH

Podobieństwo merytoryczne przepisów starohebrajskich do starobabilońskich edyktów królewskich zdaje się wskazywać, że przepisy starohebrajskie są znacznie starsze od zbiorów, do których obecnie należą. Prawo to mogło być stosowane we wczesnym okresie monarchii izraelskiej i judzkiej, ale brak wzmianek o jego faktycznym przestrzeganiu w historii Izraela i Judy. Można przypuszczać, że prawo to pochodzi z czasów kanaanejskich, bliższych okresowi starobabilońskiemu i współczesnych epoce średniobabilońskiej, kiedy mamy ślady *andurāru*, czyli edyktów królewskich zarządzających umorzeniem długów, w dokumentach z Terka, Nuzi i Arrapcha³⁷, tj. z XV i XIV w. p.n.e. Ta praktyka prawna mogła być wówczas znana także w Kanaanie, w okresie korespondencji z Tell Amarna. Niestety, brak dokumentów z Kanaanu³⁸, przeznaczonych do użytku wewnętrznego i być może napisanych w piśmie linearnym na skórze lub papirusie. Zmusza nas to do formułowania hipotez i przypuszczenia, że prawo to zostało później dostosowane do kontekstu ksiąg biblijnych. W ówczesnych księstwach kanaanejskich, obejmujących miasto z sąsiednimi wioskami, obwieszczenie Roku Szabatowego nie wymagałoby zresztą rozsyłania dekretu władcy. Wystarczałoby ogłoszenie na rynku i u bram miasta. Podobnie rzecz się ma z biblijnymi opowiadaniem w Księdze Rodzaju, zwłaszcza w pierwszych jej rozdziałach, których źródła należy szukać w tradycjach kanaanejskich drugiego tysiąclecia p.n.e.³⁹, przekazywanych głównie ustnie.

³⁷ B. Lion, „*L'andurāru à l'époque médio-babylonienne, d'après les documents de Terqa, Nuzi et Arrapha*”, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* X, Winona Lake 1999, 313-327.

³⁸ I.M. Rowe pisze na ten temat: „Evidence from the Late Bronze Age consists almost exclusively of letters. In Canaan proper, only a handful of texts have been discovered”, w: *A History of Ancient Near Eastern Law*, red. R. Westbrook, Leiden 2003, 737.

³⁹ Skoro mity mezopotamskie w ich semickiej wersji (Adapa, Atrachasis, Gilgamesz) znane były w Syrii i Kanaanie już w drugim tysiącleciu p.n.e., trudno przyjąć np. datowanie podstawowego opowiadania o Edenie na okres nowoasyryjski, jak proponuje W. Chrostowski (*Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996), tym bardziej na czasy perskie, jak sądzi T.N.D. Mettinger (*The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007). Jego źródła należy szukać w ośrodkach kanaanejskich wcielonych do Izraela, jak np. Megiddo, które zachowało swą niezależność aż do epoki żelaza II, jak sugerują wykopaliska z lat 1992-1996: „The excavation results suggest that Megiddo retained its independence well into the

Instytucja Roku Szabatowego znana była w Palestynie, ale wedle Jr 34,8-22 nie przestrzegano zasad z nią związanych w czasach późnej monarchii judzkiej. Świadczy o tym niedoszłe zwolnienie niewolników za długi, uchwalone z okazji intronizacji króla Sedecjasza (598-587 p.n.e.), o czym donosi właśnie tekst Jeremiasza, cytujący Pwt 15,12-13 (Jr 34,14). Prawo zapisane w Pwt 15,1-18, nakazujące uwolnienie zniewolonych pobratymców, pochodzi zapewne z czasów reformy Jozjasza (639-609 p.n.e.), kiedy byłoby ono współczesne sporadycznym umorzeniom długów z epoki nowoasyryjskiej, być może z okazji wstąpienia na tron nowego monarchy. Dowodzą tego dokumenty z VII w. p.n.e. oraz fakt, że wiele niezniszczonych tabliczek dłużniczych z określonych lat pozostało w archiwach kredytodawców z różnych prowincji asyryjskich. Dotyczy to np. roku eponima Dadiego, który przypada prawdopodobnie na lata 622/621 lub 620/619 p.n.e. W tym drugim wypadku nie zwracano by pożyczek w roku 619/618 p.n.e., co pokrywałoby się z Rokiem Szabatowym w Judzie. Kilka nowoasyryjskich kontraktów prywatnych zawiera dodatkową klauzulę, która zabezpieczała wierzyciela przed skutkami takiego dekretu królewskiego⁴⁰. Odpowiada ona praktyce rabinicznej zwanej w Misznie *proszbol*⁴¹ i polegającej na złożeniu w sądzie podpisanego przez świadków oświadczenia wierzyciela, że dług z określonej pożyczki nie będzie umorzony w Roku Szabatowym. Sytuacja ta przypomina też Jr 34,15-16, gdzie w. 15b odnosi się zapewne do reformy Jozjasza (1 Krl 23) dokonanej po odnalezieniu Księgi Prawa w osiemnastym roku jego panowania (1 Krl 22,3). Najbliższy Rok Szabatowy przypadałby wówczas na rok 619/8 p.n.e.

Neh 10,32b przypomina obowiązek Roku Szabatowego, wzywając do przerwania niedozwolonych prac rolniczych w tym okresie i do umorzenia długów, jak jest nakazane w „Prawie Bożym” (Neh 10,29). Wezwanie to jest sensowne, o ile poprzedza jakiś Rok Szabatowy. W okresie działalności Nehemiasza mógł to być rok 444/3 p.n.e. wedle prawdopodobnego datowania cyklu szabatowego, tj. rok po przybyciu Nehemiasza do Jerozolimy (Neh 2,1), lub rok 430/29 p.n.e. wedle opinii F. Mezzacasa⁴². Poprzedzałby on o dwadzieścia, ewentualnie o sześć lat, przypuszczalny dekret królewski umarzający

Iron Age”, zob. E.J. van der Steen, recenzja: *Megiddo III: The 1992–1996 Seasons*, red. I. Finkelstein, D. Ussishkin, B. Halpern, Tel Aviv 2000, BO 58 (2001), 453).

⁴⁰ K. Radner, „The Neo-Assyrian Period”, w: *Security for Debts in Ancient Near Eastern Law*, red. R. Westbrook, R. Jasnow, Leiden 2001, 265-288 (zob. 284-286); P. Villard, „L’(an)durāru à l’époque néo-assyrienne”, *RA* 101 (2007), 107-124. Zob. także E. Otto, „Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (an)durāru – Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomistische Erlassjahr in Dtn 15”, *ZABR* 3 (1997), 26-63 (zob. 46).

⁴¹ Miszna, *Szewit* 10, 3-7; por. Talmud Babiloński, *Gittin* 36a-37b. *Proszbol* jest sądowniczym terminem greckim: D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Jerusalem 1984, 154-156; por. A.R.W. Harrison, *The Law of Athens. Procedure*, Oxford 1971, 59-64.

⁴² F. Mezzacasa, „Esdras, Nehemias y el año sabático”, *RivB* 23 (1961), 1-8, 82-96.

długi w Babilonii na początku panowania Dariusza II (424/3 p.n.e.). Hipoteza ta oparta jest na babilońskich dokumentach prawnych⁴³ i niekoniecznie jest „anachroniczną”, jak określają ją niektórzy autorzy⁴⁴, skoro Nehemiasz nawołuje do podobnej akcji w tym samym okresie. Wedle Herodota perski uzurpator Smerdis/Bardija miałby przy wstąpieniu na tron w roku 522 p.n.e. zwolnić poddanych z poboru i podatków na trzy lata⁴⁵. Aczkolwiek dokumenty babilońskie z jego krótkiego panowania nie potwierdzają tej informacji⁴⁶, Herodot musiał dowiedzieć się z jakiegoś źródła o podobnej decyzji Smerdisa oraz o dobrym wspomnieniu pozostawionym przez niego wśród poddanych⁴⁷, o czym świadczy też Kronika Samarytańska⁴⁸.

1 Mch 6,49-53 poświadcza dostosowanie się do przepisów Roku Szabatowego w II w. p.n.e., kiedy księga ta powstała. Przestrzeganie tej instytucji prawnej w latach 171 p.n.e. – 76 n.e. zdaje się też wynikać z dokładnych informacji podanych przez Józefa Flawiusza⁴⁹. Tacyt (ok. 55-120 n.e.) potwierdza to pod koniec I wieku n.e., szydząc z nieróbstwa Żydów, którzy nie pracują w sobotę, a prócz tego marnują jeszcze co siódmy rok: „Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; deinde blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum”⁵⁰.

⁴³ G. van Driel, „Continuity or Decay in the Late Achaemenid Period: Evidence from Southern Mesopotamia”, w: *Achaemenid History I. Sources, Structures and Synthesis*, red. H. Sancisi-Weerdenburg, Leiden 1986, 159-181 (zob. 175-176); tenże, „The Murašûs in Context”, *JESHO* 32 (1989), 203-229 (zob. s. 223); P. Briant, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre* (Achaemenid History X), Leiden 1997, 79; M. Weszeli, recenzja: V. Donbaz, M.W. Stoper, *Istanbul Murašû Texts* (PIHANS 79), Leiden 1997, *BO* 56 (1999), 691.

⁴⁴ Donbas & Stolper, *Istanbul Murašû Texts*, 15, przyp. 36.

⁴⁵ Herodot, *Dzieje* III, 67-68.

⁴⁶ S. Graziani, *Testi editi ed inediti datati al regno di Bardiya (522 a.C.)*, Napoli 1991.

⁴⁷ Herodot (*Dzieje* III, 67) podaje, że sami Persowie stanowili tu wyjątek. Chodzi zapewne o arystokrację perską, której wielu członków miałyby zamordować uzurpator wedle inskrypcji z Bisutun. Babilońskie dokumenty z tego okresu nie zdradzają jakiejś burzliwej sytuacji, z wyjątkiem jednego kontraktu przedsiębiorstwa Egibi z perskiego miasta Humadeszu: świadczy on o niezwyklej akumulacji długów. Zob. Graziani, *Testi editi*, XXVIII, 8-11, nr 6.

⁴⁸ E.N. Adler, M. Seligsohn, „Une nouvelle chronique samaritaine”, *REF* 44 (1902), 188-222; 45 (1902), 70-98, 160, 223-254; 46 (1903), 123-146; zob. szczególnie 44 (1902), 218-220.

⁴⁹ D. Blasser, „The Sabbath Year Cycle in Josephus”, *HUCA* 52 (1981), 129-139. Dane Józefa Flawiusza są tu na ogół poprawne mimo innej opinii R. Northa, „Maccabean Sabbath Years”, *Bib* 34 (1953), 501-515.

⁵⁰ Tacyt, *Dzieje* V, 4. O Tacyta negatywnym nastawieniu do judaizmu pisze B. Wardy, „Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire”, w: *ANRW II*, 19, 1, Berlin 1979, 592-644 (zob. 613-631).

Józef Flawiusz zwraca dużą uwagę na przepisy Księgi Kapłańskiej 25⁵¹, podkreślając ich aspekt ekonomiczny, podobnie jak to czyni Filon z Aleksandrii⁵², i zarzuca Herodowi Wielkiemu lekceważenie ojczystych zasad prawnych z Kpł 25⁵³, nie podając jednak żadnych dat, ani konkretnych wypadków. Wspomina on natomiast o spaleniu archiwum przez powstańców na samym początku Pierwszej Wojny Żydowskiej, w roku 66 n.e., tj. między latami szabatowymi 61/62 i 68/69 n.e.: „Następnie podłożyli ogień pod archiwum, pragnąc jak najprędzej zniszczyć wykazy długów u wierzycieli i uniemożliwić ściąganie należności, aby w ten sposób pozyskać sobie masę dłużników i podburzyć biednych, bez obawy kary, przeciwko bogaczom. Ponieważ strażnicy archiwum zbiegli, mogli rozniecić tam pożar”⁵⁴. Należy tu przypomnieć, że od końca I w. p.n.e. ustanowiona przez Hillela praktyka *prozbo*⁵⁵ pozbawiła biblijny nakaz umarzania długów wszelkiego praktycznego znaczenia. Lata szabatowe 61/62 i 68/69 n.e. nie ulżyły zatem sytuacji dłużników i ubogich.

Dane umów dzierżawnych z czasów powstania Bar-Kochby⁵⁶ pozwalają na dalsze obliczenie cyklu lat szabatowych do roku 138/9 n.e., jak zaznaczyliśmy powyżej. Późniejsze dane o odłogowaniu ziemi w Roku Szabatowym zawiera Talmud Jerozolimski, którego redakcję należy datować ok. roku 400 n.e., lecz informacje w nim zawarte odnoszą się często do III i IV w. n.e., tj. do czasów późnego cesarstwa rzymskiego. Ówczesnych rabinów nie interesowała historia czy ekonomia, lecz przestrzeganie Prawa. Dlatego ich przypadkowe spostrzeżenia mają nieraz większą wartość historyczną niż wywody antycznych historyków, którzy przerzucają swoją wizję dziejów na fakty i wydarzenia. Rozproszone informacje *amoraitów* zebrał Daniel Sperber, który oparł swoją syntezę głównie na traktacie *Pea*, dosłownie „skraj”⁵⁷. Omawia on zbocza pól i owoce, które należy pozostawić dla biednych na skraju pola lub sadu. Wskazuje też na opóźnione okresy żniw i winobrania, na suszę oraz zmniejszającą się wydajność gleby i urodzajność sadów. Miało to oczywiście wielkie znaczenie dla przestrzegania Roku Szabatowego i jego ewentualnie ujemnych skutków w roku następnym. Teksty nie odnoszą się

⁵¹ Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, III 12,3 (§280-286). Zob. szczegółowy komentarz S. Castelli, *Il terzo libro delle Antichità giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari. Traduzione e commenti* (Biblioteca di Athenaeum 48), Como 2002, 309-311.

⁵² Filon z Aleksandrii, *O Dekalogu* 164.

⁵³ Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela* XVI 1,1 (§ 1-3).

⁵⁴ Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska* II 17 (§ 427), tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991, 193. Na informację tę wskazał P. Muchowski w czasie dyskusji, 22 września 2008.

⁵⁵ Zob. powyżej, przyp. 41.

⁵⁶ Milik, „Textes”, 132-134, nr 24.

⁵⁷ D. Sperber, „Aspects of Agrarian Life in Roman Palestine I: Agricultural Decline in Palestine during the Later Principate”, w: *ANRW* II/8, Berlin – New York 1978, 397-443, tabl. I-II.

bezpośrednio do zjawisk klimatycznych, ale te ostatnie wpływały na warunki życia nie mniej niż spustoszenia wojenne, plaga szarańczy niszczącej plony lub klęski żywiołowe. Najważniejszym czynnikiem było tu gwałtowne zmniejszenie ilości opadów, odczuwalne począwszy od IV w. n.e., co znalazło swoje odbicie w tekstach talmudycznych.

Od dawna starano się ustalić kolejność lat szabatowych od okresu monarchii judzkiej aż do V w. n.e., ale w obliczeniach badaczy występują różnice jednego, a nawet trzech lat, zależnie od interpretacji pewnych tekstów i używanej ogólnej chronologii⁵⁸.

Selekcja lat szabatowych

od VII w. p.n.e. do II w. n.e.

619/8 p.n.e.: 1 Krl 22,3; 23,1-3; Jer 34,15b, po reformie Jozjasza.

598/7 p.n.e.: Jr 34, intronizacja Sedecjasza.

514/3 p.n.e.: Iz 61,1, namaszczenie arcykapłana (?).

444/3 p.n.e.: Neh 10,32, rok po przybyciu Nehemiasza.

164/3 p.n.e.: 1 Mch 6,49.53; Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XII 378, rok przed oblężeniem Betsur.

136/5 p.n.e.: 1 Mch 16,14-16; Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XIII 230-247, rok przed zabójstwem Szymona.

38/7 p.n.e.: Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XIV 465 – XV 8, rok przed zdobyciem Jerozolimy przez Heroda.

47/8 n.e.: Dz 11,28; Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, XX 101, rok przed wielkim głodem.

68/9 n.e.: *Seder 'Olam Rabbah* 30, 74a-75a, rok przed upadkiem Jerozolimy.

131/2 n.e.: Pap. Mu. 24, rok przed powstaniem Bar-Kochby.

⁵⁸

B. Zuckermann, *Ueber Sabbathjahrcyclus und Jubelperiode*, Breslau 1859; tenże, *A Treatise on the Sabbatical Cycle and the Jubilee. A Contribution to the Archaeology and Chronology of the Time Anterior and Subsequent to the Captivity*, tłum. A. Loewy, London 1866 (przedruk, New York 1976); B.Z. Wacholder, „The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period”, *HUCA* 44 (1973), 153-196; Blasser, „The Sabbath Year”, *HUCA* 52 (1981), 129-139; P. Grelot, „Sur Isaïe LXI: La première consécration d'un grand-prêtre”, *RB* 97 (1990), 414-431 (zob. 426-427); I.W. Casperson, „Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon”, *VT* 53 (2003), 283-296.

THE SABBATICAL YEAR

Summary

The biblical legislation of the sabbatical year (Ex. 21:2-6 and 23:10-11; Lev. 25:1-7, 18-22; Deut. 15:1-18) initially called on farmers to let the fields fallow every seventh year and on creditors to let unsolvable debtors go free after having served six years. Its purpose was agricultural and social. This legislation is anchored in ancient traditions and practices, partly paralleled in Mesopotamia, as shown mainly by royal decrees from the Old Babylonian period. Its actual observance is not attested in Israel, while Jer. 34:8-22 shows that the manumission of enslaved Judaeans was not put into practice, even when their emancipation was solemnly proclaimed. Neh. 10:32 records the post-Exilic community's firm agreement to suspend agricultural work every seventh year and to forgo all debts, as commanded in the "Law of God". The remission of debts was later circumvented by the *prosbol* practice, but a fallow seventh year was observed until the Roman times.

MACIEJ MÜNNICH

POCZĄTKI MONARCHII HEBRAJSKIEJ

Jedną z najistotniejszych instytucji starożytnego Bliskiego Wschodu jest monarchia. Niemal wszystkie państwa, a z pewnością wszystkie rozwinięte państwa pomiędzy Mezopotamią i Egiptem miały ustrój monarchiczny. Oczywiście starożytny Izrael nie był wyjątkiem. Jednak początki monarchii hebrajskiej wzbudzają obecnie wiele kontrowersji. Wynika to z podejścia do podstawowego źródła, jakim jest Biblia. Uczeni dzielą się zwykle na tych, którzy traktują Biblię jako wiarygodne źródło historyczne, i tych, którzy odmawiają jej – zupełnie bądź częściowo – tego waloru. W takiej spornej sytuacji często używa się archeologii, jako argumentu rozstrzygającego. Niestety, dla okresu zjednoczonej monarchii nie dysponujemy praktycznie żadnymi znaleziskami, które w bezpośredni sposób wiązałyby się z władzą królewską. Brak więc jakichkolwiek inskrypcji Saula, Dawida czy Salomona¹. Nie znaleziono także żadnych wzmianek o nich samych w źródłach pozabiblijnych,

¹ Już po opracowaniu tekstu niniejszego artykułu w mediach pojawiła się wiadomość, że w miejscowości Khirbet Qeiyafa, ok. 20 km na południowy zachód od Jerozolimy, ekspedycja archeologiczna kierowana przez prof. Yosefa Garfinkela z Hebrew University odnalazła na ostrakonie hebrajską inskrypcję zapisaną pismem proto-kananejskim. Na język hebrajski ma wskazywać czasownik „robić” (ʿśb, w tekście występuje forma z przeczeniem ʾl tś), typowy dla tegoż właśnie języka (aramejski i fenicki używają słowa ʿbd). Wstępna datacja tego znaleziska metodą C14 wskazuje na lata 1050-970. Na ostrakonie o wymiarach 15x15cm zawierającym pięć linijek tekstu odczytać można między innymi słowa „król”, „niewolnik” i „sędzia”. Zapis taki dowodzi, że pojęcie królestwa nie było

choć dysponujemy aramejską inskrypcją z Tel Dan, datowaną na IX w., mówiącą o „domu Dawida”, czyli o dynastii Dawidowej. Brak wreszcie budowli takich, jak pałace czy świątynie, które niepodważalnie można by datować na czasy trzech pierwszych władców izraelskich. Wszystko to doprowadziło do twierdzeń negujących nie tylko historyczność poszczególnych wydarzeń opisanych w Biblii, ale nawet samo istnienie pierwszych królów.

Sztandarowym hasłem tzw. szkoły minimalistycznej było wyrażenie, że król Salomon jest postacią równie historyczną, jak król Artur i rycerze Okrągłego Stołu. Szkoła ta jednak skupia się na krytyce biblijnych opisów panowania Dawida i Salomona, uważając, że jest to ideologicznie motywowana projekcja w przeszłość powygnaniowych koncepcji. Skoro więc można „wykluczyć monarchie Dawida i Salomona (i ich ‘imperia’) z historii Palestyny”², tym bardziej zakłada się, że nie istniała monarchia Saula. Jednak, co ciekawe, minimaliści z rzadka zajmują się analizą biblijnych tekstów o Saulu. Wynika to z ich założeń, że mamy do czynienia z tekstami późnymi o znikomej wartości historycznej.

Oczywiście mamy też i drugą stronę sporu. Przykładem jest najnowszy komentarz do Pierwszej Księgi Samuela Davida Tsumury. Autor ten, bez wątpienia wybitny filolog, uważa cały biblijny opis panowania Saula za, przynajmniej z grubsza, historycznie wiarygodny, a czas powstania księgi to według niego „nie później niż koniec X w.”³ Mamy zatem dwa, skrajnie odmienne poglądy na biblijny opis początków monarchii. Wydaje się, że problem polega na, jakże niestety częstym w badaniach nad Biblią, podejściu, polegającym na tym, że najpierw mamy pewną koncepcję, a później do niej dobieramy teksty biblijne. A jeśli one nie pasują... tym gorzej dla tekstów. Na przykład Tsumura zmienia lekcje bardzo wielu wersów, proponując zupełnie nowe, często dość ryzykowne wersje, zaś minimaliści po prostu nie omawiają szczegółowo problemów wynikających z tekstów biblijnych, poprzestając na ogólniku, że teksty biblijne są niewiarygodne⁴. Wydaje się, że kolejność trzeba odwrócić. Najpierw przeprowadzić rzetelną krytykę źródła (w takim stopniu, w jakim jest to możliwe w ramach artykułu), dopiero później budować teorię. Jest to o tyle łatwiejsze, że akurat opowieści biblijne o ustanowieniu królestwa były dokładnie analizowane przez egzegetów od czasów Wellhausena, który podzielił tekst biblijny na tzw. tradycję

obecnie Hebrajczykom już w czasach Saula – Dawida i jest kolejnym argumentem przeciwko tezie „minimalistów”.

² Ph.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'* (JSOTSup 148), Sheffield 1999³, 66. Podobne poglądy można znaleźć np. w pracach Nielsa Petera Lemche, Thomasa L. Thompsona, Lestera L. Grabbe, Johna Van Setersa.

³ D.T. Tsumura, *The Book of 1 Samuel* (NICOT), Grand Rapids – Cambridge 2007, 32.

⁴ Trzymając się jednego tylko przykładu: wspomniana książka Davisa *In Search of 'Ancient Israel'* zawiera indeks źródeł biblijnych, w którym Księgi Samuela nie pojawiają się ani razu! Pokazuje to skrajnie krytyczne podejście do tekstów biblijnych.

anty- i promonarchiczną. Niespójność obecnego tekstu jest przy tym widoczna na pierwszy rzut oka, bowiem Saul zostaje królem... trzy razy (1 Sm 10,1; 10,24; 11,15). Spróbujmy więc prześledzić kolejne fragmenty opowieści o początkach panowania Saula, szukając w nich elementów, które umożliwią nam ustalenie czasu powstania oraz weryfikację potencjalnej wiarygodności historycznej. Świadomie mówię o potencjalnej wiarygodności, bowiem dla pełnej weryfikacji wiarygodności potrzebujemy drugiego źródła, na przykład tekstu pozabiblijnego, bądź danych archeologicznych, a tych – jako się rzekło – nie ma.

Opowieść o Saulu ma swój początek w 1 Sm 8. Rozdział ten rozpoczyna antymonarchiczną tradycję. Nosi on ślady powtórnej redakcji, można bowiem wyróżnić wersy 8,1-6.22 używające konstrukcji *le' ... melek* oraz mające za podmiot „starszych Izraela” i wersy 8,7-21, gdzie występuje konstrukcja *'al ... melek*, a podmiotem jest „lud”. Pierwsza część zdaje się łagodniej krytykować monarchię⁵, druga natomiast jest zdecydowanie bardziej antymonarchiczna. Język zarówno 1 Sm 8, jak i podobnych w swym krytycznym nastawieniu do instytucji monarchii 1 Sm 10,17-27⁶ oraz 1 Sm 12 wskazuje na Deuteronomistę, z czym zgadzają się praktycznie wszyscy komentatorzy⁷. Pojawiają się jednak wątpliwości, czy za tą warstwą redakcyjną nie kryje się starsza tradycja. W odniesieniu do 1 Sm 8 wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia nie ze starą, promonarchiczną tradycją, następnie zmienioną na antymonarchiczną przez Deuteronomistę⁸, lecz raczej z dwoma, ewentualnie nawet trzema, fazami redakcji Dtr⁹. Nawet jeśli istniało jakieś wczesne

⁵ Choć z pewnością nie jest do niej nastawiona pozytywnie, zob. w. 6! Można rzec, że w. 1-6 stanowią preludeum i swego rodzaju wyjaśnienie, dlaczego Izrael postąpił tak karygodnie i chciał króla. Ostatecznymi winowajcami są źli synowie Samuela, którzy skompromitowali teokratyczną formę rządów.

⁶ Choć w wersach 22-27 widać inne nastawienie, o czym niżej.

⁷ Zob. R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, 74: „Note the historian's characteristic vocabulary: „reject,” v 7; „abandon,” „worshipping other gods,” v 8; „cry out,” „you chose,” and „Yahweh will not answer,” v 18. In addition there are a number of close ties to such passages as 1 Sam 10:18-19; 1 Sam 12; and 2 Kgs 17:13-16, whose ascription to the historian is generally conceded”. Do tego należałoby dodać wyrażenia: „naginać prawo” (w. 3), „iść jego drogą” (w. 3.5). Zwykle przyjmuje się dwa bądź trzy etapy redakcji deuteronomistycznej, zob. szerzej w bardzo szczegółowej, opatrzonej dokładną bibliografią i zupełnie wyjątkowej na polskim rynku wydawniczym analizie tekstów o Saulu: D. Dziadosz, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Przemyśl 2006, 15-16; B. Peckham, „The Deuteronomistic History of Saul and David”, *ZAW* 97 (1985), 190-209.

⁸ Jak to sugerują m.in.: B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of I Samuel 7-15* (SBLDS 27), Missoula 1976, 25-28; Dziadosz, *Monarcha*, 48, zaliczając do owej tradycji wersy: 1 Sm 8,1-2a.3-6.22.

⁹ Tak m.in.: K.-H. Hecke, *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit* (FB 52), Würzburg 1985, 211-213; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferun-*

opowiadanie o synach Samuela i prośbie starszych ludu o ustanowienie monarchy, co wydaje się nader mało prawdopodobne, jest ono całkowicie przysłonięte przez dzieło Dtr, a przez to dla nas zupełnie niedostępne. Nie ulega przy tym wątpliwości, że obraz wyłaniający się z obecnego ósmego rozdziału ma niewiele wspólnego z czasem, który opisuje, czyli z drugą połową XI w. Oto synowie Samuela, a więc lokalnego, charyzmatycznego przywódcy plemiennego, bądź w najlepszym wypadku jakiejś grupy plemion, bo przecież taką właśnie funkcję pełnili sędziowie, sprawują rządy w Beer-Szebie. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że rodzimym terenem Samuela jest Rama w Beniaminie, to przyjęcie, iż jego wpływy rozciągały się aż tak daleko na południe, jest nader ryzykowne. Jest to tym bardziej podejrzane, że przecież istnieje ugruntowana tradycja biblijna o zajęciu jebuzyckiej Jerozolimy dopiero przez Dawida. W praktyce nie jest możliwe sprawowanie kontroli nad terenami wokół Rama i Beer-Szeby bez panowania nad Jerozolimą¹⁰. Zresztą, cała opowieść o złych synach, którzy nie są godni przejąć spuścizny prawego ojca, nosi charakter topiczny i winna wzbudzać czujność historyka.

Także obraz społeczeństwa pokazuje, że mamy do czynienia z rozwiniętą monarchią, nie zaś z plemionami nieznanymi jeszcze władzy centralnej. Tak zwane „Prawo królewskie” (1 Sm 8,11-17)¹¹ wymienia instytucje znane tylko w dojrzałych monarchiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Pojawia się bowiem stała armia (8,11) wyposażona w rydwany (8,11-12); stały dwór (8,13); urzędnicy na utrzymaniu królewskim, czyli stała administracja żyjąca

gen von frühesten Königtum in Israel (BWANT 122), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1987, 133. Pierwsza faza: 1 Sm 8,1-6.22; druga faza: 1 Sm 8,7-21; jeśli przyjąć, że istniała także trzecia redakcja, to należałoby do niej zaliczyć 1 Sm 8,7-8. Wydaje się, że wszystkie te fazy redakcyjne pochodzą z tego samego środowiska, a każda kolejna pogłębia krytykę monarchii. Aby dostrzec tendencję promonarchiczną w pierwszej fazie redagowania tekstu, należałoby przesunąć wers 6 (ewidentnie antymonarchiczny) do drugiej fazy, na co nie pozwalają kryteria językowe.

¹⁰ Z tego powodu niektórzy komentatorzy uważają w. 2b albo cały wers 2 za późniejszą interpolację.

¹¹ Należy tu zaznaczyć, że odrzucamy koncepcję mówiącą, że pierwotnie w miejscu 1 Sm 8,11-17 było inne prawo królewskie tożsame z tekstem Pwt 17,14-20. Po pierwsze – brak jest jakichkolwiek argumentów za taką zamianą (poza domniemanym pierwotnym promonarchicznym nastawieniem autora tekstu, który stał się podstawą obecnego 1 Sm 8), po wtóre zaś – nader dyskusyjny jest czas powstania Pwt 17,14-20 i jego ewentualne starszeństwo w stosunku do 1 Sm 8,11-17. Trudno jest sobie wyobrazić, by tekst Pwt 17,14-20 mógł powstać w czasach istniejącej monarchii, odzwierciedla on bowiem skrajnie utopijne poglądy. Oto władca ma być raczej „primus inter pares”, winien akceptować zwierzchnią rolę kapłanów, nie wolno mu posiadać haremu, nazbyt wielkiego skarbcza, a nawet koni. Wreszcie nie ma mowy o dziedziczeniu tronu wewnątrz dynastii, za to pojawia się swego rodzaju wolna elekcja z zastrzeżeniem, iż monarchą nie może zostać cudzoziemiec. Wszystkie te elementy wskazują na kompletnie abstrakcyjną konstrukcję, nie zaś na jakiekolwiek odniesienie do rzeczywistości. Zdaje się to wskazywać dopiero na czasy perskie. Odmienne: Dziadosz, *Monarcha*, 45-46.

z nadań królewskich (8,14) bądź podatków na utrzymanie tejże administracji (8,15.17); wreszcie roboty przymusowe (8,12.16). Ponadto poziom rolnictwa, w którym oczywistością są winnice i gaje oliwne (8,14-15), zupełnie nie pasuje do rozproszonego osadnictwa wiejskiego, utrzymującego się głównie z uprawy zbóż i hodowli, a tak przecież na podstawie danych archeologicznych wyobrażamy sobie osadnictwo hebrajskie w XI w.

Wszystko to wskazuje jednoznacznie, że tekst ten nie ma żadnych związków ze światem XI w., lecz jest dziełem dużo późniejszych autorów. By odpowiedzieć na pytanie, kiedy taki tekst mógł powstać, należy zastanowić się, kiedy i w jakich kręgach społecznych mogła pojawić się tak radykalna krytyka instytucji monarchii, jaką prezentuje Samuel. Od razu należy zaznaczyć, że podobne treści można znaleźć w 1 Sm 10,17-27 oraz 12,1-25. Należy więc rozpatrywać czas powstania tych fragmentów łącznie. Na wstępie należy odrzucić propozycję, że krytyka instytucji monarchii może pochodzić z kręgów związanych z sędziami, choć związek taki pozornie wydaje się logiczny. Oto lokalni przywódcy, obawiając się utraty wpływów na rzecz władzy centralnej, ukazują wysokie koszty społeczne monarchii, chcąc nie dopuścić do obioru króla¹². Jednak – jak to ukazano – owe koszty społeczne nie odnoszą się do społeczeństwa, jakie istniało u progu monarchii! Trudno wszak założyć, że otoczenie sędziów, chcąc zniechęcić lud do ustanowienia monarchii, przestrzega, jakie to złe skutki będzie miało ... za sto lub więcej lat. Oczywiście teoretycznie można założyć, że Samuel zna zasady władzy monarszej oraz sytuację społeczną z krajów sąsiednich i chce przestrzec Izraelitów przed wprowadzeniem u siebie „obcego wzorca”. Po pierwsze jednak wiek XI to czas formowania się nowych organizmów politycznych niemal w całym Syro-Kanaanie. Trudno więc wskazać jakiś konkretny przykład, skąd Samuel miałby czerpać wzorce dla swej przemowy. Wszak miasta-państwa z okresu Średniego i Późnego Brązu, które bywały tu podawane jako przykłady¹³, w większości już nie istniały, a te, które przetrwały, zwykle znacząco zmieniły swój skład etniczny, co skutkowało oczywistymi zmianami społecznymi. Zresztą w tekście biblijnym nic nie wskazuje, że podawane są przykłady spoza Izraela. Należy więc założyć, że tekst musiał powstać na podstawie własnych doświadczeń z monarchią. Proponowano, że negatywny obraz monarchii może wywodzić się z antymonarszej opozycji wśród chło-

¹² Na takiej właśnie podstawie Miller i Hayes za historyczny element opowieści o początkach monarchii uważają wrogość pomiędzy Saulem i Samuelem, zob. J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 135. Co ciekawe, zaznaczają oni, że 1 Sm 8 jest najbardziej przeredagowaną przez Dtr częścią opowieści, jednak to nie przeszkadza im uznać jej za najbardziej wiarygodną.

¹³ Na przykład Alalach i Ugarit, zob. I. Mendelsohn, „Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Accadian Documents from Ugarit”, *BASOR* 143 (1956), 17-22. Podobieństwa wskazywane przez Mendelsohna są zresztą raczej natury ogólnej, zob. Klein, *1 Samuel*, 73-74.

pów z terenów późniejszego Państwa Północnego, niezadowolonych z ucisku fiskalnego i robót przymusowych na rzecz króla¹⁴. Sugerowano przy tym, że Dtr wykorzystał stary tekst pochodzący z czasów Salomona i do tegoż władcy pierwotnie się odnoszący, lecz zmienił adresata krytyki na Saula¹⁵. Wynikać to miało z porównania z prorockimi tekstami o tematyce społecznej, w których wprowadzie monarchia jako taka nie pojawia się jako winna niesprawiedliwościom społecznym, lecz prorocy obwiniają konkretne osoby (możnych, kupców fałszujących wagi, niesprawiedliwych sędziów, chciwych królów bądź królowe; por. szczególnie Am).

Taka teza wydaje się jednak nieprawdopodobna z kilku przyczyn. Po pierwsze – nawet zakładając, że biblijny opis panowania Salomona odpowiada z grubsza prawdzie i rzeczywiście monarchia hebrajska była już typową rozwiniętą monarchią bliskowschodnią, nic nie wskazuje na to, by jakaś grupa – nawet bogatych – chłopów była w stanie spisać, a następnie przechować przez długi czas tradycję wrogą monarchii. W końcu jedynymi piśmiennymi grupami byli skrybowie i kapłani. Przede wszystkim jednak nie wydaje się możliwe, by taka antymonarchiczna tradycja miał szansę przetrwania w Izraelu, który w końcu był monarchią przez kilka stuleci. Sytuacja, w której monarcha toleruje tradycję wymierzoną w podstawy jego panowania, co więcej, czyni z niej w jakiejś mierze uzasadnienie dla przejęcia władzy przez swych przodków (odrzućcie Saula i wywyższenie domu Dawida), jest kompletnie nierealna. Wreszcie trzeba zauważyć, że wprowadzie w rozdziale ósmym pojawiają się wątki społeczne jako podstawa krytyki monarchii, jednak dominująca jest krytyka z powodów religijnych (1 Sm 8,7), podobnie zresztą jak w rozdziale dziesiątym (1 Sm 10,17-19) oraz dwunastym (1 Sm 12,19). Nie ulega więc wątpliwości, że twórcami tradycji antymonarchicznej były środowiska kapłańskie lub prorockie. Te pierwsze, jako związane ze świątyniami będącymi przecież pod opieką królewską, nie wchodziły w grę. Nie sposób wszak wyobrazić sobie kapłanów, którzy pod boki królewskim otwarcie głosiliby, że monarchia jest wroga Jahwe, czego oczywistą konsekwencją byłoby dążenie do jej likwidacji. Pozostają więc środowiska prorockie, będące przynajmniej w jakiejś mierze niezależne od króla, a niekiedy nawet z nim skonfliktowane, szczególnie w Królestwie Północnym. Podawane są przy tym inne przykłady krytyki monarchii przez proroków: (Sdz 9,8-15; 1 Krl 12; 1 Krl 21).

Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej tym perykopom, to żadna z nich nie krytykuje monarchii jako takiej. Bajka Jotama (Sdz 9,8-15) mówiła o wy-

¹⁴ F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 54-84.

¹⁵ R.E. Clements, „The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in I Sam. VIII”, *VT* 24 (1974), 408-409.

borze krzewu cierniowego na króla roślin, jest ewidentnie skierowana przeciwko Abimelekowi, pierwszemu kandydatowi do objęcia korony. Zapewne gdyby to Jotam był owym kandydatem, nie miałby nic przeciwko władcy. Z kolei 1 Krl 12 w żaden sposób nie odnosi się negatywnie do monarchii jako takiej, krytykuje natomiast podział królestwa spowodowany nieodpowiedzialnym zachowaniem młodego Roboama. Wreszcie opowieść o winnicy Nabota (1 Krl 21) maluje w nader ciemnych barwach króla Achaba i królową Jezabel, jednak także i tutaj ostrze krytyki Eliasza skierowane jest ewidentnie przeciwko jednostkom (chciwy i uległy król, podstępna i bałwochwalcza królowa), nie zaś przeciwko instytucji. Jedyne teksty prorockie negatywnie oceniające instytucję monarchii, znajdują się w Księdze Ozeasza (Oz 8,3-4; 9,15; 13,10-11). Rzeczywiście znajdujemy tu krytykę ustanowienia królestwa. Działalność Ozeasza datuje się zwykle na wiek VIII, raczej bliżej roku 722. Nie ulega jednak wątpliwości, że księga w obecnej formie jest wynikiem późniejszych redakcji, które nastąpiły już w Judzie oraz podczas, a może nawet po niewoli babilońskiej. Egzegeci dostrzegają wpływ szkoły deuteronomistycznej na obecny kształt Księgi¹⁶. Do której z faz redakcyjnych należą antymonarsze wypowiedzi, trudno jest ustalić, stąd wspomniane fragmenty z Księgi Ozeasza nie mogą pomóc w dokładniejszym datowaniu antymonarchicznej tradycji z 1 Sm. Można jedynie ogólnie zaznaczyć, że fragmenty te dają paralełę szeroko datowaną na okres od połowy VIII w. aż do przełomu VI i V w.

Należy przy tym zaznaczyć, że koncepcja uznająca monarchię za niewłaściwy ustrój jest dla rozwiniętych państw Bliskiego Wschodu czymś wyjątkowym. Nie znajdujemy w żadnym starożytnym tekście odrzucenia istniejącej już monarchii jako sposobu sprawowania władzy. Oczywiście można znaleźć krytykę poszczególnych władców, to jednak co innego. Powstanie koncepcji teokratycznej w społeczeństwie dotychczas monarchicznym musi wpływać więc z jakichś wyjątkowych przesłanek. Co więcej, należy założyć, że brak jest monarszej kontroli w stosunku do środowisk zdolnych do stworzenia takiej koncepcji, a więc skrybów, kapłanów, proroków, bowiem nietrudno się domyślić, że król przeciwdziałałby takim poglądom. Praktycznie jedną sytuacją mogącą odpowiadać takim warunkom jest upadek monarchii. Należy założyć więc, że tak ostra antymonarchiczna koncepcja mogła powstać dopiero podczas niewoli babilońskiej, lub wkrótce po niej, jako efekt poszukiwania

¹⁶ M. Gołębiowski, „Prorocy mniejsi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 317.

przyczyn katastrofy¹⁷. Potwierdza to 1 Sm 12,25, gdzie zapowiedziany jest koniec królestwa¹⁸. Należy spodziewać się, że jest to *vaticinium ex eventu*.

W tradycję bliskowschodnią wpisuje się pogląd, że powodem upadku Jerozolimy są wykroczenia przeciwko kultowi własnego boga, w tym wypadku Jahwe. Obrażone występками bóstwo opuszcza swych niewiernych czcicieli, wydając ich na łup wrogów. Podobne wytłumaczenie można odnaleźć w tekstach mezopotamskich, mówiących zarówno o upadku jednostek, jak i całych państw¹⁹. Nowością w tekście biblijnym jest jednak zrobienie kolejnego kroku: oto nie tylko społeczność była grzeszna, nie tylko naczelnicy owej społeczności – czyli królowie – dopuszczali się występków, ale samo istnienie monarchii było występkiem. Ponieważ brak pewnych, przedwygnaniowych biblijnych paraleli dla takiej teorii, a poza Biblią nie ma ich w ogóle, należy więc przyjąć, że mamy do czynienia z autorską koncepcją jednej z późnych faz szkoły deuteronomistycznej (DtrN?), która stoi za obecną redakcją omawianych tekstów. Nic bowiem nie wskazuje na jakąś starszą tradycję wykorzystaną w tym względzie przez Dtr. Nie znaczy to jednak, że antymonarchiczny Dtr w ogóle nie posługiwał się wcześniejszymi tekstami podczas swej redakcji. Przykładem na to jest fragment 1 Sm 10,17-27, który zwykle zalicza się do tradycji antymonarchicznej. O ile dyskusyjne jest, czy w w. 17-21 znaleźć można ślady starszego źródła²⁰, o tyle w drugiej części perykopy (1 Sm 10,22-27) ślady wykorzystania starszego tekstu są oczywiste.

¹⁷ Niemożliwe jest, by datować teksty antymonarchiczne na panowanie Jozjasza, jak to czyni M. Leuchter, „A King Like All the Nations: The Composition of 1 Sam 8,11-18”, *ZAW* 117 (2005), 543-558. Wszak celem Jozjasza było między innymi wzmocnienie władzy królewskiej! Wskazywane przez Leuchtera paralele asyryjskie mają nazbyt ogólną naturę. R. Müller (*Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik* (FAT 2/3), Tübingen 2004) w swym dokładnym studium datuje tradycję antymonarchiczną na czasy perskie. D. Wagner (*Geist und Tora: Studien zur göttlichen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament anhand der Erzählungen über König Saul* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 15), Leipzig 2005) podaje nawet dokładne daty: 521-515, uważając, że tekst odzwierciedla perską ideologię monarszą.

¹⁸ Należy tu zaznaczyć, że 1 Sm 12 może teoretycznie zawierać jakieś starsze elementy, jednak są one zupełnie niewidoczne spod warstwy redakcji Dtr. Chcąc więc uniknąć wnioskowania *ex silentio*, należy przyjąć, że w obecnym kształcie 1 Sm 12 nie widać starszych warstw aniżeli Dtr.

¹⁹ Por. fragment poematu o bogu Errze: „Isztar, gniewem zdjęta, obraziła się na Uruk. Pobudziła nieprzyjaciela, który zmiotł mieszkańców, jak woda zmiata ziarno”; O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapeliński, K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Stolarczyk, *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2000, 105.

²⁰ Owa domniemana wcześniejsza wersja 1 Sm 10,17-21 miewa jednak różnie określaną zarówno czas powstania, jak i zakres. Problematyczne jest, czy rytuał losowania należał do dawnego opowiadania, czy też jest raczej dodatkiem wczesnego Dtr. Nieco odmienne propozycję przedstawia Dziadosz (*Monarcha*, 91-94), sugerując, że cały fragment 1 Sm 10,17-27 opiera się na dawnym promonarchicznym opowiadaniu, a dodatkiem są jedynie antymonarchiczne w. 18-19.

Oto Saul zaczyna być przedstawiany jako postać pozytywna. Jego skromność przejawia się w ukryciu się w obozie po losowaniu, a wielkoduszość pozwala tolerować tych, którzy nie uznają jego wyboru²¹. Wygląd Saula jest iście królewski, bowiem przewyższa o głowę wszystkich innych Hebrajczyków. Nawet Samuel potwierdza, że Saul jest wybranym Jahwe i zaznacza, że nowy król nie ma sobie równych. Ci, którzy nie chcieli uznać Saula za króla, są określani nader negatywnym pojęciem – „synowie Beliala”.

Wszystko to wskazuje, że w tym miejscu Dtr korzystał z jakiegoś starszego źródła, które było pozytywnie nastawione do Saula i monarchii. Problemem jest jednak ustalenie, z jakiego czasu pochodzi owo wykorzystane starsze źródło. Pozytywne nastawienie do Saula zdaje się wskazywać czas zbliżony do jego panowania, bowiem trudno podejrzewać Dawida i jego następców o chęć tworzenia opowieści o wielkim i szlachetnym Saulu. Możliwe jest jednak pochodzenie takiej tradycji z Państwa Północnego, którego władcy mogli traktować monarchię Saula jako początki swego królestwa w opozycji do judzkiej monarchii Dawidowej. Niestety, żadne cechy tekstu, czy to język, czy to opis społeczeństwa, czy wreszcie dane geograficzne nie dają podstaw do jakiegokolwiek datacji. Musimy więc uznać, że nie jesteśmy w stanie określić czasu powstania 1 Sm 10,22-27 (poza ogólnym stwierdzeniem, iż powstał on przed niewolą babilońską), a tym bardziej zweryfikować historycznej wiarygodności tej opowieści.

Bardzo ciekawy wydaje się fakt, że w tekstach przypisywanych szkole Dtr koncepcja teokratyczna jest dość rzadka! Pojawia się jedynie jeszcze w Sdz 8,22-23, gdy Gedeon odrzuca ofiarowaną mu władzę królewską. Nawet podsumowując upadek Królestwa Północnego, 2 Krl 17,7-23 nie wspomina o monarchii jako czymś grzesznym, choć mówi o grzesznych monarchach, jak Jeroboam. Ogólnie Dtr odnosi się do monarchii (oczywiście Dawidowej) pozytywnie. Oznacza to, że w szkole Dtr pojawił się w pewnym momencie nurt teokratyczny, który jednak nie zyskał dominującego wpływu na całość redakcji. Datować go należy na okres niewoli babilońskiej lub wkrótce po niej (DtrN?). Wynika stąd prosta konkluzja, że tak zwana tradycja antymonarchiczna w opowieściach o początku królestwa w Izraelu nie ma żadnej wartości historycznej, pochodzi bowiem z VI-V w., choć niekiedy wplata w swe opowiadanie starsze źródła. Są one jednak stosunkowo łatwo rozpoznawalne, bowiem zachowują swój pierwotny promonarchiczny charakter.

Druga tak zwana promonarchiczna tradycja zawarta jest w opowieści o poszukiwaniu oślic przez młodego Saula (1 Sm 9,1-10,7.9-13) oraz w pierwotnej wersji opisu walki z Filistynami (1 Sm 13,2-14,46). Najpierw należy

²¹ Choć można się domyślać, że w dalszym ciągu owej starszej tradycji „synowie Beliala” zostali w jakiś sposób ukarani. Niestety, redakcja Dtr nie wykazała zainteresowania tym wątkiem i najprawdopodobniej usunęła go. Pozostawiono jedynie wers 27, bowiem łączył się on z 1 Sm 11,13.

przyjrzeć się 9 i 10 rozdziałowi pod kątem ich wewnętrznej jednolitości. Nie ulega wątpliwości, że tekst, którym obecnie dysponujemy, to stara opowieść uzupełniona późniejszymi komentarzami, takimi jak 1 Sm 9,9b, gdzie redaktor czuje się obowiązany wyjaśnić sobie współczesnym czytelnikom, że proroka (*nābi*) nazywano dawniej „widzącym” (*rō'ēh*). Można stąd wnioskować, że redaktora dzieli od powstania tekstu co najmniej kilka pokoleń, ponieważ zmiany w języku następują zwykle powoli i z pewnością nazwa „widzący” nie zanikła w krótkim czasie. Stąd zwykle uważa się, że owym redaktorem jest Dtr²². Zapewne wynikiem jego działań jest także powtórzenie informacji o wyjątkowym wzroście Saula w 1 Sm 9,2b i 10,23 oraz przynajmniej zakończenie wyroczni Jahwe w 10,16. Jako efekt prac redaktorskich postrzega się także niekonsekwencję w informowaniu Saula przez Samuela o losie zagubionych oślic. Najpierw prorok ma to oznajmić następnego dnia (1 Sm 9,19), po chwili od razu mówi, że oślece już się znalazły (1 Sm 9,20-21), by nazajutrz znowu powrócić do tego wątku i znowu zapowiadać odnalezienie zwierząt (1 Sm 10,2).

Redaktorowi Dtr przypisuje się także kolejną ingerencję w tekst, polegającą na usunięciu opisów dwóch znaków, które miały upewnić Saula w prawdziwości słów Samuela namaszczonego go na króla. Samuel bowiem zapowiadał Saulowi, że najpierw spotka dwóch mężczyzn przy grobie Racheli, następnie trzech koło dębu w Tadmor, a wreszcie gromadę proroków-ekstatyków w Gibe'a (1 Sm 10,2-7). Mimo że tekst zaznacza, iż „spełniły się wszystkie owe znaki” (1 Sm 10,9b), to opisuje jedynie spotkanie z prorokami w Gibe'a²³. Ponadto wers 1 Sm 10,8 ewidentnie nie pasuje do kontekstu. W 1 Sm 10,7 Samuel zaznacza, że po spełnieniu wymienionych znaków, Saul ma uczynić, „co zdoła jego ręka, gdyż Bóg będzie z nim”. Biorąc pod uwagę, że znajduje się w Gibe'a, gdzie stacjonuje garnizon filistyński, jak o tym wspominał tekst (1 Sm 10,5), oczywiste wydaje się, co Saul ma uczynić po namaszczeniu na króla – rozpocząć walkę z Filistynami. Samuel gwarantuje mu przy tym, że owa walka będzie pomyślna, bowiem Jahwe będzie wspierał Saula. Natomiast wers 8 zaskakująco dodaje, że Saul ma zejść do Gilgal i tam czekać przez siedem dni na Samuela, by złożyć ofiary i dopiero wówczas Samuel powie mu, co ma dalej czynić. W oczywisty więc sposób wers 8 jest późniejszą wstawką, co jest tym bardziej widoczne wobec wzmianki o pokonaniu załogi filistyńskiej w Gibe'a w 1 Sm 13,3.4. O prawdopodobnym czasie dodania owego wersu powiemy niżej.

Od 1 Sm 10,14 do końca rozdziału znowu mamy do czynienia z tekstem – jak się wydaje – zmienionym. Już wers 12 wskazuje na jakąś inge-

²² Zob. m.in. T.L. Fenton, „Deuteronomistic Advocacy of the nabi: 1 Samuel IX 9 and Questions of Israelite Prophecy”, *VT* 47 (1997), 23-42.

²³ Szersza analiza zmian wprowadzonych przez redaktora Dtr do pierwotnego tekstu zob.: Dziadosz, *Monarcha*, 57-64.

rencję w tekst, bowiem powtarza przysłowie z w. 11: „Czyż i Saul między prorokami?” Zresztą przysłowie to według obecnego tekstu miało powstać jako odpowiedź na pytanie... o ojca Saula / proroków, co ewidentnie wskazuje na zmiany w pierwotnym tekście. Ponadto to samo przysłowie pojawia się jeszcze raz w 1 Sm 19,24. Wydaje się, że nie sposób określić, który z tych wersów jest pierwotny w stosunku do pozostałych²⁴. Wreszcie zakończenie rozdziału relacjonujące rozmowę Saula ze swym stryjem (dlaczego nie ojcem?) oraz zatajenie przez Saula informacji o swym namaszczeniu na króla (1 Sm 10,14-16; po raz pierwszy pojawia się tu termin „królestwo” *m'łukah!*), w żaden sposób nie pasuje do kontekstu. Oto 1 Sm 13,1-14,46 kontynuuje opowieść o Saulu, który po namaszczeniu przez „widzącego” rozpoczyna walkę z Filistynami. Zgodnie ze wskazówkami Samuela sygnałem do walki jest atak na garnizon filistyński w Gibe'a. Nie ma więc miejsca na powrót Saula do domu i jego bliżej nieokreślony pobyt wśród rodziny bez ujawnienia swej monarszej godności. Wydaje się, że 1 Sm 10,14-16 są dziełem Dtr, który chciał w jakiś sposób połączyć opowieść o Saulu szukającym oślic ze swą własną wersją wydarzeń, według której Saul zostaje królem poprzez losowanie²⁵. Mimo wszystkich powyższych uwag należy zaznaczyć, że w tekście 1 Sm 9,1-10,13 jest stosunkowo niewiele późniejszych interwencji i tekst zapewne pozostał w swym rdzeniu nienaruszony.

Możemy teraz przyjrzeć się samej opowieści o zagubionych oślicach i spróbować określić czas jej powstania. Na jej archaiczny charakter wskazują cechy gospodarki, takie jak na poły nomadyczne pasterstwo, skoro stada wypasa się w dużych odległościach od domu. Ponadto podstawowym zwierzęciem, również dla elity²⁶, jest osioł, a nie koń, który w ogóle w opowieści się nie pojawia. Także cechy religii wydają się wskazywać na dawne pochodzenie tekstu. Oto Samuel (1 Sm 9,12), a później także Saul (1 Sm 10,13) pojawiają się na wyżynach kultowych (*ḥāmāh*)²⁷ i nie wzbudza to dezaprobaty ze strony autora biblijnego. Nie ma przy tym wątpliwości,

²⁴ B. Lehnart („Saul unter den ‘Ekstatiker’ (1 Sam 19,18-24)”, w: *Saul und David im Widerstreit: Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs*, red. W. Dietrich (OBO 206), Fribourg – Göttingen 2004, 205-223) uważa, że 1 Sm 19,18-24 jest wtórne wobec 1 Sm 9-10. Twierdzi ponadto, że 1 Sm 19,18-24 łączy tradycje Dawidową i Królestwa Północnego, co oznacza, że powstać mogło dopiero po upadku Samarii.

²⁵ Losowanie zresztą jest częstą formą rozstrzygania wątpliwych sytuacji przez Dtr: wybór Akana winnego złamania chereu (Joz 7,13-26); podział ziemi przez losowanie (Joz 14-19; 21). Zob. w późniejszych tekstach biblijnych, np.: Ez 47,22; Neh 10,35; 1 Krn 24-26; Jon 1,7.

²⁶ Rodzina Saula z pewnością należy do elity, skoro udając się na poszukiwania oślic, Saul bierze „jednego ze sług” (1 Sm 9,3). Oznacza to, że do rodziny należy wielu niewolników. Ojciec Saula, Kisz, określony jest jako „dzielny wojownik” (1 Sm 9,1).

²⁷ Niektóre komentarze poprawiają tu „wyżynę” (*ḥāmāh*) na „dom” (*ḥêt*). Wprawdzie „dom” lepiej pasuje do kontekstu, jednak należy pamiętać, że ów kontekst jest tutaj skażony,

że Samuel składa tam ofiarę (*zebah*). Także trzej mężczyźni podążający do Betel, niosą na ofiarę dla Boga (*’ēlōhīm*) trzy chleby, troje kozłat i bukłak (pierwotnie trzy bukłaki?) wina (1 Sm 10,3). Nie ma zatem mowy o jakimkolwiek scentralizowanym kulcie, a nawet o takiej koncepcji. Świadczy to, że mamy do czynienia z tekstem powstałym przed reformą Ezechiasza. Także pojawienie się proroków-ekstatyków sugeruje archaiczność tekstu, bowiem z biegiem czasu ta forma profetyzmu stawała się coraz rzadsza w Izraelu, aż wreszcie zupełnie zanikła. Zresztą, opis zapytania „widzącego”, a ściśle rzecz biorąc – opłaty za wieszczenie, także wskazuje na dość prymitywny poziom gospodarki i kultu zarazem. Oto bowiem pierwszą ofiarą za wieszczenie, jaka przychodzi Saulowi do głowy, jest po prostu chleb (1 Sm 9,7)²⁸. Wobec braku pokarmu i jakiegokolwiek innego prezentu sługa odnajduje ćwierć szekla srebra, czyli ok. 2 g kruszcu. Najwyraźniej wieszczenie nie jest drogie, brak jakiegoś kosztownego rytuału, mowa jest ewidentnie o prywatnym kulcie, niezwiązanym z jakąkolwiek lokalną świątynią, której zresztą zapewne nie było, bo tekst wspomina tylko o wyżynie. Zdaje się to wskazywać na bardzo prostą formę kultu, bez skomplikowanej liturgii, bez jakiegokolwiek personelu pomocniczego, nawet bez stałego miejsca wieszczenia, choćby takiego, jak grotę Pytii w Delfach.

Wreszcie termin „wódz, przywódca” (*nāgid*), którym Jahwe, a potem Samuel nazywa Saula (1 Sm 9,16; 10,1), jest uznawany za archaiczne określenie władcy²⁹. Jeśli do tego weźmiemy pod uwagę ewidentnie pro-Saulową wymowę całego tekstu, wydaje się, że nie ma innej możliwości, aniżeli datowanie opowieści na czasy pierwszego władcy Izraela. Trudno wszak wyobrazić sobie, żeby takie opowiadanie mogło powstać na dworze skonfliktowanego z Saulem Dawida, czy też któregoś z jego następców. Tym bardziej nie do przyjęcia jest, że względu na obraz społeczeństwa, jakiegokolwiek okres po upadku Jerozolimy. Przyjęcie tak wczesnej datacji opowiadania nie oznacza jednak uznania go za wiarygodne! Kwestie wiarygodności należy jednak poruszyć dopiero po omówieniu 1 Sm 13,2–14,46.

Otóż opowieść o zwycięstwie nad Filistynami w oczywisty sposób łączy się z wcześniejszą opowieścią o poszukiwaniu oślic i namaszczeniu Saula przez „widzącego”³⁰. Samuel wybiera Saula, ale w jakimś sensie poddaje

bowiem od następnego wersu rozpoczyna się fragment, który uważamy za dodany przez Dtr.

²⁸ Por. 1 Krl 14,1-3, gdzie opłatą za wieszczenie dla proroka Abiasza jest „dziesięć chlebów, ciastka i gąsior miodu”.

²⁹ Pomimo wszelkich kontrowersji dotyczących jego pochodzenia, zasięgu przypisywanych kompetencji, wreszcie sakralnego czy też świeckiego charakteru. Zob. P.K. McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8), Garden City 1980, 178-179; Dziadosz, *Monarcha*, 79-80.

³⁰ Wydaje się, że jednak już w pierwotnej opowieści był to Samuel, choć można dopuścić późniejsze połączenie tradycji o Samuele z opowiadaniem o zagubionych oślicach. Za

sprawdzianowi – najpierw spotkać ma trzy znaki, a potem pokonać Filistynów w Gibeą. O ile dwa z trzech znaków zostały usunięte z tekstu przez Dtr, o tyle opowieść o zwycięstwie nad Filistynami zachowała się, choć widać w niej ślady późniejszej redakcji nieprzychylnej Saulowi. Oto w 1 Sm 10,5-10 to sam Saul ma iść do Gibeą i „uczynić, co zdoła jego ręka” (1 Sm 10,7). Natomiast w 1 Sm 13,3 zwycięzcą Filistynów w Gibeą jest... Jonatan. Stoi to w oczywistej sprzeczności z następnym wersem, który mówi: „Cały Izrael usłyszał co mówiono: Saul pokonał filistyński garnizon” (1 Sm 13,4a). Zresztą w całej perykopie to właśnie Jonatan staje się głównym pozytywnym bohaterem. Tak naprawdę to on jest autorem późniejszego zwycięstwa (1 Sm 14,1-15), on także przeciwstawia się niesłusznej decyzji ojca o poście aż do zachodu słońca, co uniemożliwiło ostateczne rozgromienie sił przeciwnika (1 Sm 14,29-30). Saul zaś stopniowo staje się postacią negatywną. Wojsko pod jego dowództwem jest w defensywie, a nawet w znacznej mierze dezertuje w obawie przed Filistynami (1 Sm 13,4-7). Pojawia się także problem złożenia ofiary w Gilgal siódmego dnia przed przybyciem Samuela (1 Sm 13,8-14).

Jak to już wcześniej powiedziano, wers, który zapowiada to wydarzenie (1 Sm 10,8), został dodany do opowieści o namaszczeniu Saula. Zapewne także cały wątek zawarty w 1 Sm 13, mówiący o pośpiesznej ofierze Saula w Gilgal, a co za tym idzie – o jego nieposłuszeństwie wobec Samuela, jest również efektem późniejszych prac redaktorskich nieprzychylnych Saulowi. W niekorzystnym świetle stawia go także pochopne ślubowanie postu podczas bitwy (1 Sm 13,24) oraz surowość wobec zwycięskiego Jonatana, którego przed ojcem musi bronić głos całego wojska (1 Sm 14,45). Wszystkie te negatywne elementy pojawiają się w odniesieniu do zwycięskiego króla! Można powiedzieć, że obecny tekst mówi o zwycięstwie nad Filistynami pomimo postawy Saula, a nie dzięki niej. Mamy więc do czynienia z nieco zaskakującą sytuacją. Oto pierwsza część opowieści o Saulu (poszukiwanie oślic i namaszczenie) przedstawia go w pozytywnym świetle, a druga część tego samego opowiadania (pierwsze walki z Filistynami) postrzega go wyraźnie negatywnie. Nie ulega więc wątpliwości, że doszło do przeredagowania pierwotnego tekstu. W efekcie Saul otrzymał negatywne cechy i zmieniono głównego bohatera na Jonatana, który według tradycji biblijnej cieszył się przyjaźnią Dawida. Dodano także uzasadnienie odebrania władzy Saulowi (pośpieszna ofiara w Gilgal) i przekazania jej innej osobie, czytelnik łatwo domyśli się, że chodzi o Dawida³¹. Co ważne, nie ma w tej redakcji

późniejszym dodaniem osoby Samuela opowiada się np. Klein, *1 Samuel*, 84; Miller & Hayes, *A History*, 134.

³¹ W ogólnych założeniach podobnie uważa N. Na'aman (zob. tenże, „Beth-aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries”, *ZDPV* 103 (1987), 17; tenże, „The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and its Historical Significance”, *CBQ* 54 (1992), 646), choć

ani słowa krytycznej oceny samej instytucji monarchii, krytyka skierowana jest wyłącznie na osobę Saula. Wydaje się więc, że autor zmian uczestniczy w sporze między Saulidami a Dawidem o prawo do tronu. Tekst w obecnej formie mówi między wierszami mniej więcej tak: Jahwe wybrał Saula, ale okazał się on być nieposłuszny i został odrzucony. W naturalny sposób zastąpić miał go jego syn – Jonatan. Tu czytelnik / słuchacz dopowiada sobie: no cóż, Jonatan niestety ginie w walce z Filistynami, a jego syn, Meribbaal (Mefiboszet), jest chromy, przez co niezdolny do objęcia tronu (2 Sm 4,4). Prawo do tronu przechodzi więc na Dawida, najbliższego przyjaciela Jonatana. Zresztą tak naprawdę Jonatan już wcześniej uznał Dawida za równego sobie, przekazując mu swój płaszcz, miecz, łuk i pas (1 Sm 18,4). Należałoby więc redakcję tekstu datować na czasy panowania Dawida ewentualnie Salomona, bowiem później polemika z Saulidami o prawa do tronu nie ma sensu, gdyż w Królestwie Północnym pojawiają się nowi władcy niezwiązani z dynastią Dawidową, a pretensje Saulidów do tronu w Jerozolimie są nieprawdopodobne. Także elementy kultu, które pojawiają się w opowiadaniu, wskazują na wczesną datację. Oto złożenie ofiar w przygodnym miejscu nie jest niczym nagannym, Samuel czyni wyrzuty Saulowi jedynie za nieposłuszeństwo wobec jego słów (1 Sm 13,9-12). Co więcej, w kulcie ofiarnym wcale nie musi uczestniczyć kapłan czy prorok, Saul sam składa ofiary i nie jest to oceniane negatywnie (1 Sm 14,35). Kapłan pojawia się jedynie jako opiekun arki (1 Sm 14,18-19). Wszystko to wskazuje na czas z pewnością przed Ezechiaszem, a raczej jeszcze wcześniej. Dlatego też Dtr należy przypisać jedynie drobne zmiany wynikające z wtórnej redakcji (np. 1 Sm 13,1), nie zaś gruntowne przeredagowanie tekstu.

Ewolucję tekstu (1 Sm 9,1-10,7.9-13; 13,2-14,46) możemy więc zrekonstruować następująco: Najpierw powstała opowieść o początkach panowania Saula, mówiąca o jego poszukiwaniu oślic, namaszczeniu na władcę i pierwszych zwycięstwach na Filistynami. Datować ją można już na czasy Saula. Ma ona jednak wymowę typowo propagandową: młodzieniec szukający oślic znajduje królestwo, a wszystko to dzieje się za sprawą Jahwe i przez ręce Samuela. Towarzyszą temu przepowiednie prorockie, a w opowiadanie wplecione są wyrażenia przysłowiowe. Saul jest przy tym przedstawiony jako bohater, przewyższający wszystkich Izraelitów fizycznie, a w pierwotnej wersji opowiadania zapewne także górujący męstwem w walce. Wszystko to wskazuje, że mamy do czynienia z opowieścią, być może opartą na wcześniejszym wzorcu literackim, zaczerpniętym z ludowego opowiadania, inspirowaną przez

zmiany w tekście przypisuje Deuteronomiście lub post-Deuteronomiście; dokładna analiza niespójności w tekście 1 Sm 13-14 zob. Dziadosz, *Monarcha*, 134-163. O datowaniu zmian zob. niżej.

otoczenie pierwszego władcy³². Jednak druga część tejże opowieści została poddana zmianom, w wyniku których uzyskała charakter anty-Saulowy. Za te zmiany odpowiada zapewne dwór judzki, choć trudno wyrokować, o jakim czasie należy mówić. W grę wchodzi okres nawet od panowania Dawida po czasy Ezechiasza. Również i w tym przypadku mamy do czynienia z tekstem propagandowym, choć o przeciwnej wymowie, na podstawie którego nie sposób rekonstruować prawdziwych wydarzeń. Wreszcie na koniec tekst został przeredagowany przez Dtr, choć były to drobniejsze poprawki, i przystosowano go do pozostałych fragmentów mówiących o początkach panowania Saula. Jedyne, co wydaje się pewne, to fakt, że u początków panowania Saula toczono ze zmiennym szczęściem walki z Filistynami. Wczesna datacja nie może więc prowadzić automatycznie do wniosku o wysokiej wiarygodności tekstu. W omawianym przypadku należy raczej przyjąć, że wiarygodność tekstu, jeśli chodzi o wydarzenia jest niewielka, choć oczywiście można się domyślać, że opowieść powstawała na kanwie jakiegoś realnie zaistniałego zdarzenia. Niestety, nie sposób ustalić, jakie to było wydarzenie, co dyskwalifikuje wiarygodność całości. Natomiast tekst wydaje się wiarygodny, jeśli chodzi o przedstawienie obrazu społeczeństwa z czasów początków monarchii. Choćby liczebność wojsk podległych Saulowi w opowieści promonarchicznej sprawia wrażenie zupełnie realistycznej (sześciuset bądź trzy tysiące wojowników; 1 Sm 13,2; 13,15b; 14,2), w odróżnieniu od liczebności wojska, które prowadzi Saul przeciw Ammonitom (trzysta trzydzieści tysięcy; 1 Sm 11,2 – jest to z pewnością późny wtór, zob. niżej).

Kolejnym opowiadaniem mówiącym o ustanowieniu królestwa, jest opis walki z Ammonitami (1 Sm 11,1-15). Tekst ten, w odróżnieniu od poprzedniego, wydaje się stosunkowo nieznacznie dotknięty ręką redaktora, prawdopodobnie Dtr, choć w tym wypadku trudno o pewność. Dającą się uchwycić poważną zmianą jest brak początku opowieści, mówiącej o podboju Zajordania przez Nachasza. Początek ów zachowany jest w 4Q51 (4QSam^a)³³ i na

³² Podobna w formie (i podobnie mało wiarygodna) jest opowieść o młodym Dawidzie. On również wyrusza w zupełnie prozaicznym celu (zaniesienie stawy starszym braciom), a kończy jako bohater na dworze Saula po zwycięstwie nad Goliatem, co ostatecznie doprowadza go do tronu. Wydaje się, że tego typu opowieść o nikomu nieznanym młodzieńcu wyrastającym na pierwszoplanową postać dzięki wsparciu Jahwe, była szczególnie popularna w pierwszych latach monarchii, skoro sięgnęli po nią zarówno Saul, jak i Dawid. Warto zauważyć, że obie te opowieści stoją w sprzeczności z innymi tradycjami biblijnymi, które wydają się dużo bardziej wiarygodne (Saul królem w dojrzałym wieku po zwycięstwie na Ammonitami; Dawid awansuje w dojrzałym wieku, będąc wcześniej giermkim Saula).

³³ Zob. szerzej: T.L. Eves, „One Ammonite Invasion or Two? 1 Sam 10,27–11,2 in the Light of 4QSam^a”, *WTJ* 44 (1982), 308–326; F.M. Cross, „The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel”, w: *History, Historiography and Interpretation*, red. H. Tadmor, M. Weinfeld, Jerusalem 1983, 148–158; Dziadosz, *Monarcha*, 97.

takim też tekście oparł swój opis Józef Flawiusz w Ant. VI:68-71 (VI.V.1-2). Zapewne także liczba wojowników wyruszających z Saulem przeciw Ammonitom jest efektem późniejszych prac, bowiem jest zupełnie niewiarygodna (330 tys.), zresztą różne liczby podaje także LXX, Ant. i 4Q. Świadczy to, że w tym miejscu redaktorzy dokonywali zmian, z których żadna nie została przyjęta powszechnie. Wreszcie pojawienie się Samuela w tekście wydaje się późniejszym wtrętem. 1 Sm 11,7 dodaje właśnie Samuela jako współwodzã wyprawy przeciw Nachaszowi, choć ani wcześniej, ani później podczas walk z Ammonitami Samuel się nie pojawia³⁴. Dopiero po walce Samuel przedstawiony jest jako adresat złowrogięgo pytania ludu o przeciwników panowania Saula (1 Sm 11,12). Podobnie później prowadzi lud do Gilgal, by ogłosić Saula królem (po raz trzeci!) (1 Sm 11,14).

Wydaje się, że sformułowania: „Rzekł lud do Samuela / Rzekł Samuel do ludu” (*ʾwajjōʾmer hāʾām ʾel-šmūʾel / wajjōʾmer šmūʾel ʾel-hāʾām*) wskazują na redakcję Dtr. Także określenie „odnowienie” (*hʾdš*) królestwa jest redaktorską próbą zharmonizowania opowieści o walce z Nachaszem z opowiadaniem o wyborze Saula na króla przez losowanie w Micpa. Ponieważ opowieść o losowaniu jest zapewne dziełem Dtr, zatem i 1 Sm 11,14 nie może być wcześniejszy niż Dtr³⁵. Zresztą na ewidentny brak związku między opowieścią o ocaleniu Jabesz i wyborze Saula na króla w Micpa wskazuje fakt, że wysłańcy z Jabesz nic nie wiedzą o wyborze króla i szukają pomocy, rozsyłając posłów na oślep „po całym kraju Izraela”, a i w samym Gibeã nie udają się do Saula, lecz „przedstawili te sprawy ludziom” (1 Sm 11,3-4).

Ustaliwszy elementy wtórnie dodane do opowieści, należy przyrzeć się tekstowi, by spróbować określić czas jego powstania. Przede wszystkim bardzo ciekawie wygląda obraz przedstawionego społeczeństwa. Oto nie ma mowy o jakiegokolwiek władzy centralnej, a nawet poszczególne plemiona hebrajskie nie posiadają stałych centrów politycznych. Widoczne jest to zarówno w dodatkowym fragmencie z Qumran³⁶, gdzie pokonani Gadyci i Rubenici nie posiadają żadnego przywództwa, jak i w TM, gdzie brak stałego wodza

³⁴ Być może użycie różnych przyimków w stosunku do Saula i Samuela (*ʾahārē, wʾahar*) także wskazuje na późniejsze dodanie Samuela do pierwotnego tekstu, zob. Klein, *1 Samuel*, 104.

³⁵ T. Veijola (*Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie* (AASF 198), Helsinki 1977, 39-52) także opowiada się za Dtr, jako redaktorem 1 Sm 11. Wskazywać ma na to między innymi użycie terminu *mʾlūkāh*, wg Veijoli charakterystycznego właśnie dla Dtr.

³⁶ 10,27: Nachasz, król Ammonitów, ciężko uciskał Gadytów i Rubenitów, wylupiając każde prawe oko, nie oszczędzając nikogo w Izraelu. Spośród Izraelitów za Jordanem nie pozostał nikt, komu by Nahasz, król Ammonitów, nie wylupił prawego oka. Jednak siedem tysięcy ludzi uciekło spod panowania Ammonitów i przybyło do Jabesz-Gilead. 11,1: W jakiś miesiąc później nadciągnął Nachasz Ammonita i obległ Jabesz-Gilead. Wszyscy ludzie z Jabesz rzekli do Nachasza: „Zawrzyj z nami przymierze, a będziemy ci służyli”.

w którymkolwiek z plemion izraelskich. Brak jest oczywiście stałej armii. Saul, chcąc wyruszyć do walki, rozpuszcza wici, zresztą w bardzo archaicznej formie, bowiem rozsyła porąbane resztki swych wołów. Można się domyślać, że taka forma niesie jasne przesłanie: Kto nie wyruszy ze mną, będzie wyglądał jak te woły. Forma ta jest zresztą poświadczona w Sdz 19,29-30, gdzie mowa jest o rozesłaniu poćwiartowanego ciała ludzkiego. Także pozabiblijne źródła wspominają o podobnym wezwaniu do walki. Jeden z listów z Mari mówi o niejakim Baḥdilimie, dowódcy wojskowym, który miał kłopoty z zebraniem oddziału. Zwrócił się więc on do króla z prośbą o wydanie zgody na egzekucję jednego z więźniów, aby następnie posłać jego głowę jako przestrożę dla uchylających się od służby³⁷. Wreszcie sam Saul, który w omawianym tekście jest głównym bohaterem, dowódcą wojsk – wyzwolicielem, przedstawiony jest jak zwykły chłop. Własnoręcznie uprawia pole, nie ma mowy o żadnym dworze, czy choćby służbie. Skoro taki człowiek może stanąć na czele wojsk, zatem zróżnicowanie społeczne, charakterystyczne dla rozwiniętych społeczeństw Bliskiego Wschodu, jest jeszcze nieznaczące. Na wczesną datację wskazuje także wzmianka o złożeniu ofiary dziękczynnej w Gilgal (1 Sm 11,15). Bez wątpienia Dtr, a tym bardziej późniejszy autor nie mógł stworzyć tekstu w tak oczywisty sposób nieortodoksyjnego. Wszystkie te elementy nie pozostawiają wątpliwości, że mamy do czynienia z obrazem społeczeństwa stojącego dopiero u progu monarchii. Można zaryzykować tezę, że 1 Sm 11,1-15 rzeczywiście pochodzi z czasów, które opisuje³⁸. Co więcej, tekst ten nie wspomina o żadnych cudownych znakach, nie pojawiają się w nim elementy przysłowiowe, które uniemożliwiają datację. Nie zawiera też elementów sprzecznych z danymi archeologicznymi. Natomiast jeden z wątków znajduje paralelę w źródłach pozabiblijnych. Należy więc powiedzieć, że jest on potencjalnie wiarygodny.

Dopiero teraz, po przeprowadzeniu analizy tekstów biblijnych mówiących o początkach monarchii, można odpowiedzieć na pytania, czy tekst biblijny może być użyty dla rekonstrukcji historii starożytnego Izraela. Zapewne należy odrzucić tradycję antymonarchiczną (1 Sm 8; 1 Sm 10,17-27; 1 Sm 12), jako powstałą w kilka wieków po przedstawianych wydarzeniach, nieopierającą się na starszych źródłach (z wyjątkiem 1 Sm 10,22-27) oraz ewidentnie przesiąkniętą późniejszymi, teokratycznymi koncepcjami teologicznymi. Z kolei tradycja prokrólewska (1 Sm 9,1-10,7.9-12; 1 Sm 13,2-14,46) wprawdzie wygląda na bardzo starą, zarazem jednak ewidentnie uka-

³⁷ G. Wallis, „Eine Parallele zu Richter 19, 29ff und 1 Sam. 11, 5ff aus dem Briefarchiv von Mari”, *ZAW* 64 (1952), 57-61.

³⁸ Większość komentatorów zgadza się, że opowieść o walce z Ammonitami jest najstarsza ze wszystkich tekstów mówiących o powstaniu królestwa. Często jednak brak jest próby podania czasu powstania, np. L. Stachowiak („Saul a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej”, *STV* 26 (1988), 26-27) poprzestaje tylko na stwierdzeniu, że „przekaz ten wydaje się być najbliższy rzeczywistości historycznej tamtych czasów”.

zuje swój propagandowy charakter. Dotyczy to zarówno części pro-Saulowej, jak i pro-Dawidowej. Dlatego, mimo że domyślać się można, iż opiera się ona w jakiejś mierze na rzeczywistych wydarzeniach, nie można przyjąć jej jako wiarygodnej, gdyż nie ma możliwości odróżnienia elementów prawdziwych od tych dodanych przez autora / redaktora biblijnego. W końcu opowieść o Saulu walczącym z Ammonitami (1 Sm 11) wydaje się opisywać rzeczywiste wydarzenia, a w każdym razie nie ma przesłanek wskazujących na brak wiarygodności. Używając zatem w sposób wyważony narzędzi, jakich dostarcza historia i biblistyka, należy powiedzieć, że teza minimalistów negująca istnienie państwa Saula jest zdecydowanie przedwczesna i nie wynika ze źródła. Zarazem teza tradycjonalistycznych egzegetów, szukających za wszelką cenę wiarygodności przekazów biblijnych o początkach monarchii, również nie może być utrzymana. Powyższe uwagi potwierdzają wagę odpowiedniej metodologii badań, streszczającej się w stwierdzeniu: najpierw krytyka źródła, później teza.

BEGINNINGS OF THE HEBREW MONARCHY

Summary

The Biblical tradition devoted to the beginnings of the Hebrew monarchy consists of no less than three stories. The first, anti-monarchical story (1 Sam 8; 1 Sam 10:17-27; 1 Sam 12), has surely no historical value, as written many centuries after the Saul's reign, and full of later theocratic theological concepts. The second, pro-monarchical story (1 Sam 9:1-10:7.9-12; 1 Sam 13:2-14:46) appears to be very old, however its propaganda character is clear. It severely limits the credibility of the text. The third story about Saul fighting against Ammonites (1 Sam 11) seems to describe the real events, and its credibility can not be denied. On that basis it is possible to conclude that the minimalists' thesis excluding the existence of Saul's monarchy, as well as the traditionalists' thesis fully accepting the historicity of the Biblical traditions, should be rejected.

ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI

INSTYTUCJA MONARCHII W IZRAELU WEDŁUG IZ 10,33-11,8 I MI 5,1-4A

Roland de Vaux, przedstawiając wypowiedzi starotestamentowe o izraelskiej monarchii, słusznie zauważa, że reprezentują one dwa nurty. Pierwszy nurt, wrogi monarchii, uwidacznia się – jak pisze francuski badacz – w „jednej z tradycji o ustanowieniu królestwa (1 Sm 8,1-22; 10,18-25), w rezerwie postanowień Pwt 17,14-20; w inwektywach Ozeasza (Oz 7,3-7; 8,4.10; 10,15; 13,9-11) i w oskarżeniach Ezechiela (Ez 34,1-10; 43,7-9)”¹. Według Rolanda de Vaux „redaktor deuteronomistyczny Ksiąg Królewskich potępia wszystkich królów Izraela i prawie wszystkich królów Judy”². Drugi nurt to ten przychylny monarchii, pojawiający się między innymi we wszystkich tekstach mesjanizmu królewskiego, które zapowiadają, że przyszedł zbawiciel będzie potomkiem Dawida, królem na wzór wyidealizowanego wielkiego króla Izraela (Iz 7,14; 9,5-6; 11,1-5; Jr 23,5; Mi 5,1). Tymczasem w biblistyce ostatnich lat coraz popularniejszy stawał się pogląd, wedle którego Stary Testament nie zawiera mesjanizmu w sensie właściwym, zbliżonym do mesjanizmu żydowskich dzieł okresu międzytestamentowego, takich jak pisma qumrańskie, Psalmy Salomona, Księga Henocha Etiopska, o mesjanizmie Nowego Testamentu nie wspominając, w których to tekstach znaleźć można przekonanie o postaci mesjasza czasów ostatecznych. Według poglądów

¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 110.

² Tamże.

niektórych teologów Stary Testament nie zawiera oczekiwania na mesjasza-zbawiciela. Joachim Becker stwierdził, że pojęcie przedwygnaniowego mesjanizmu jest terminologiczną sprzecznością, ponieważ król-zbawca był obecny w aktualnie panującym władcy, rozpatrując zaś czasy wygnania i późniejsze, można mówić o mesjanizmie restauracji, związanym z pragnieniem odbudowy własnego państwa i monarchii³. Przytaczane przez de Vaux tzw. zapowiedzi mesjańskie interpretowane były w latach późniejszych, albo jako odnoszące się wyłącznie do historycznych wydarzeń i władców współczesnych autorom owych wyroczni i niebędące zapowiedziami władcy, albo datowane na okres wygnaniowo-powygnaniowy i traktowane jako wyraz mesjanizmu restauracji. Ponieważ przytaczane zapowiedzi miały nie zawierać oczekiwania mesjańskiego, H. Strauss nazwał je mesjańskimi, ale bez mesjasza. Mogą one według niego nosić miano mesjańskich, ale tylko z tego powodu, że były interpretowane jako mesjańskie w okresie późniejszym⁴.

Czy jednak rzeczywiście w przedwygnaniowym Izraelu nie było oczekiwania na sprawiedliwego króla? Analiza perykop Iz 10,33–11,8 i Mi 5,1–4a pokaże, że takie oczekiwanie było obecne.

Tłumaczenie fragmentu Iz 10,33–11,8 przedstawia się następująco⁵:

- 10,33. Oto Pan, JHWH Zastępów, odrąbuje gałęzie przemocą i wyniosłe będą zrąbane, a wysokie zostaną pochylone.
 34. I zetnie gąszcz leśny żelazem, a Liban we wspaniałości upadnie.
 11,1. I wyjdzie gałązka z pnia Isajego i pęd z jego korzeni wyda owoc.
 2. I spocznie na nim Duch JHWH, Duch mądrości i rozumu, Duch rady i mocy, Duch poznania i bojaźni Bożej.
 3. A jego upodobanie w bojaźni JHWH.
 I nie według widzenia swoich oczu będzie sądził i nie według słyszenia swoich uszu będzie rozstrzygał.
 4. I będzie sądził w sprawiedliwości słabych i rozstrzygał w prawości (sprawy) biednych kraju.
 I uderzy ziemię różgą swoich ust, a tchnieniem swoich warg uśmierci złoczyńcę.
 5. I będzie sprawiedliwość przepaską jego bioder, a prawda przepaską jego lędźwi.
 6. I będzie mieszkał wilk z barankiem, a leopard z koziołkiem będą leżeć.

³ J. Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, Edinburgh 1980, 38. 58–64.

⁴ H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Frankfurt am Main – Berlin – New York–Nancy 1984, 96.

⁵ Tłumaczenia tekstów biblijnych zostały dokonane przez autora, który na potrzeby artykułu o charakterze analitycznym zdecydował się oddać tekst hebrajski bardzo wiernie, nawet jeśli miałyby cierpieć na tym polszczyzna przekładów. Duża dosłowność przekładu pozwala do pewnego stopnia oddać także wielość i różnorodność możliwych interpretacji tekstu, a także ułatwia zaprezentowanie jego komentarza. Tekst masorecki Iz 10,33–11,8 zachował się w dobrym stanie i nie domaga się korekt, mimo pewnych rozbieżności ze starożytnymi tłumaczeniami, przede wszystkim Septuagintą, które mogłyby sugerować wprowadzenie zmian.

I cielę, i lwiątko, i tuczne bydło razem, a chłopiec mały je poprowadzi.

7. I krowa, i niedźwiedź będą się paść, razem będą leżeć ich dzieci

I lew jak bydło będzie jeść słomę.

8. I będzie się bawić niemowlę nad norą żmii

I do jamy węża chłopczyk rękę swoją wyciągnie.

Analizę zacząć należy od pytania o zasadność zaproponowanych wcześniej granic jednostki tekstu. Wątpliwości dotyczące wydzielenia odnoszą się zarówno do jej początku, jak i końca. Poprzednia – łatwo rozpoznawalna – jednostka obejmuje wersy 10,27b-32. Werset 33. wyraża nową treść i nie nawiązuje w sposób bezpośredni do wcześniejszych wypowiedzi. H. Strauß napisał, że wersety 10,33-34 nie mają żadnego wyraźnego sensu, przez co wers 11,1 nie znajduje się z nimi w związku słownym ani logicznym⁶. Faktycznie trudno jest odnaleźć w tych wersetach głębszy sens, jeśli czytamy je samodzielnie. Jednakże w kontekście wersetu 11,1 stają się one zrozumiałe. JHWH dokonuje wyrębu wyniosłych drzew i w takim miejscu wyrasta – z pnia – nowa, młoda gałąź.

Gdzie znajduje się koniec jednostki? Z całą pewnością nowy temat zaczyna się w wersecie 11,11, rozpoczynającym się od formuły **וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא**, co zdaje się nawiązywać do poprzedzającej go jednostki literackiej 10,27nn. Tak więc w opcji maksymalistycznej perykopa obejmowałaby wersety 10,33-11,10. Wersety 9-10 są najprawdopodobniej późniejszym dodatkiem. Werset 10. zawiera nowy temat. Zaczyna się on formułą **וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא**, która rozpoczyna w rozdziale nową tematykę. Na wtórne pochodzenie wersetu 9. wskazuje duża liczba różnic formalnych i treściowych w stosunku do całej jednostki. Za H. Seebassem przytoczyć można następujące uwagi⁷. W wersecie 9. mówi sam JHWH, w przeciwieństwie do pozostałych wersów, gdzie o JHWH mówi się w trzeciej osobie. Pod względem gramatyki werset wydaje się odpowiadać wersecom 3b-4a, a nie wersecom bezpośrednio go poprzedzającym. Pod względem treściowym zdaje się natomiast nawiązywać do wersetu 2b, traktującego o poznaniu Boga. Jednak w przeciwieństwie do niego, dokładne poznanie Boga przypisuje ludowi a nie władcy. Werset 9b powstał prawdopodobnie pod wpływem Iz 65,25b, a więc jest bardzo późnym dodatkiem pochodzącym od Tritoizajasza. Na to może wskazywać przede wszystkim zależność Iz 65,25a od Iz 11. Świadczy o tym użycie czasownika **רָעָה** w miejscu **גֹּר** z Iz 11,6. Czasownik **רָעָה** kilkakrotnie występuje u Tritoizajasza (np. w Iz 61,5). W Rdz 65,25a znajduje się bardzo rzadki termin **טִלָּה** (występujący też w Iz 40,11) zamiast **כִּבֵּשׁ**, który jest w Iz 11,6. W wersecie tym zaobserwować można też nawiązanie do Rdz 3,14, co najprawdopodobniej wskazuje na fakt późniejszego pochodzenia niż Iz 11,6-8, widać bowiem, że fragment ten był już przedmiotem teologicznej

⁶ Strauss, *Messianisch ohne Messias*, 40-41.

⁷ H. Seebass, *Herrscherverheissungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992, 20-21.

refleksji. O ile wypowiedź Iz 65,25 odnosi się przede wszystkim do Judy i Jerozolimy, to Iz 11,1nn zdaje się mieć charakter uniwersalny (w. 4). Nie można wykluczyć, że za wprowadzeniem 9a kryje się ten sam redaktor, który odpowiada za Iz 65,25.

Część egzegetów stoi na stanowisku, iż zakończenie jednostki znajduje się w wersecie 5⁸. W istocie w wersecie 6. następuje zmiana charakteru zapowiedzi. Władca staje się nieobecny, ponieważ za pomocą metaforycznego języka mówi się o zaistnieniu idealnych, pokojowych relacji. Jednostka może jednak obejmować również wersety 6-8, ponieważ mogą one opisywać pewien idealny stan jako konsekwencję działalności władcy. Zauważyć trzeba, że jednostka mówi o pojawieniu się monarchy (w. 1.), wyposażeniu go w odpowiednie charyzmaty (w. 2.), jego działalności (w. 3-4) i charakterze. Bez wersetów 6-8 tekst proroka nie wspominałby w żaden sposób o konsekwencjach wszystkich wcześniejszych działań, najpierw Boga, potem króla. Jednostka obejmując również wersety 6-8, miałyby bardziej regularną budowę, ponieważ rozpoczynałaby się (w. 10,33n) i kończyła (w. 6-8) metaforą.

Treściowy podział jednostki przedstawia się w sposób następujący:

10,33-34 – wycinka drzew – metaforyczny obraz Bożego sądu

11,1 – gałązka z pnia Isajego – zapowiedź pojawienia się władcy

11,2 – obdarzenie władcy charyzmatami (Duchem)

11,3-4 – konsekwencje obdarzenia

3a – upodobanie w bojaźni JHWH

3b-4 – sprawiedliwe rządy władcy (3b zdanie negatywnie sformułowane – władca nie będzie stronniczy; 4 – zdanie sformułowane pozytywnie o sprawiedliwym panowaniu)

5 – podsumowanie rządów – sprawiedliwość i wierność

6-8 – metaforyczny obraz idealnych relacji

Wersety 10,33-34 rysują obraz wyrębu lasu. Liban z cedrami jest w Starym Testamencie symbolem wielkości, potęgi i pychy. Podobne wypowiedzi znajdują się w Iz 2,13, gdzie traktuje się o Izraelu w kontekście grzechu pychy, i w Ez 31,3, gdzie chodzi o zapowiedź sądu nad faraonem. Identyczne terminy (ער, קומה, לבנון oraz רום) występują w Iz 37,23n., co może oznaczać, że autor sięgnął do utartego motywu pieśni wyśmiewającej wrogów. Z samych wersetów 10,33-34 nie wynika, przeciwko komu groźba jest skierowana. O tym można się dowiedzieć z następnego wersetu. W wersecie 11,1 rzuca się w oczy brak odniesień do dynastii Dawida i terminologii *stricte* królewskiej (np. „tron Dawida”, „dom Dawida”, „król”, „królestwo”).

⁸ Np. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudoepigraphen*, Tübingen 1934, 429; W.H. Schmidt, „Ohnmacht des Messias, Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament”, w: tenże, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 1. Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie*, Neukirchen-Vluyn 1995, 154-170.

Mówi się natomiast o Isaju – przodku Dawida. Bóg sięga więc do czasów przeddawidowych. Nowy władca nie jest więc potomkiem Dawida, ale jego typem. Obraz rysowany przez wersety 10,33–11,1 zdaje się nawiązywać do historii o upadku Saula i Bożym wyborze Dawida. Jeśli wyrocznia wygłoszona była w czasach panowania przedstawicieli dynastii Dawida, to musiała być rozumiana jednoznacznie jako krytyka aktualnie panujących władców. Przypisanie pozytywnych cech władcy, który miał nadejść, suponowało brak takich u króla, który właśnie sprawował władzę. Jeżeli jednostka pochodzi z czasów przedwygnaniowych, to musi stanowić krytykę istniejącego stanu, może bowiem zapowiadać kres panowania dotychczasowych władców i nastanie sprawiedliwego monarchy, takiego jak Dawid.

Werset 2. traktuje o obdarzeniu władcy Duchem, czyli Bożą mocą, charyzmatem, uzdolnieniem do wykonania konkretnego działania. Jak zauważa W.A.M. Beuken, owe trzy pary cech czy charyzmatów konieczne są do realizacji zadań określonych w wersetach 3-5⁹. „Mądrość” i „rozum” niezbędne są do wydawania właściwych wyroków (3b-4a), „rada” i „moc” do ich egzekwowania, czyli karania złoczyńców (4b-5), a „poznanie” i „bojaźń Boża” konieczne są natomiast do zaprowadzenia pokojowego porządku w kraju (6-8).

Werset 3a jest łącznikiem z częścią 3b-4. Mówi już o działaniu króla, a nie Ducha JHWH, chociaż działanie to wynika z obdarzenia Duchem i jest ściśle z nim związane. Bojaźń Boża wynika z danej władcy mądrości. Zestawienie mądrości i bojaźni Bożej jest charakterystyczne dla tradycji mądrościowej dawnego Izraela (Prz 3,7; 8,13; 10,27; Hi 1,1.8; 4,16; 28,28). Część 3b-4 traktuje o konsekwencjach obdarzenia Duchem – czyli o sprawiedliwych rządach władcy w aspekcie sądowniczym. Są to kompetencje każdego króla, zadania, które miał wypełniać każdy monarcha nie tylko w Izraelu, ale i w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu. Tekst mówi wyraźnie o wydawaniu sprawiedliwych wyroków, braniu w obronę biednych i prześladowanych oraz usuwaniu złoczyńców. Werset 5. stanowi podsumowanie części dotyczącej działalności władcy. Prawda i sprawiedliwość określone zostały mianem אֱמֶת władcy. Termin ten oznacza część ubioru, zapewne rodzaj bielizny. Jak podaje słownik Köhlera i Baumgartnera, jest to „najbardziej wewnętrzna, najpóźniej zdejmowana część odzieży”, bez której człowieka nie można było zobaczyć w miejscu publicznym¹⁰. Użycie takiego obrazu służy wyrażeniu idei, wedle której prawda i sprawiedliwość stają się za sprawą Boga naturą władcy.

⁹ W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 399.

¹⁰ „[...] wewnętrzna część garderoby zdejmowana jako ostatnia, przepaska biodrowa”, bez której człowieka nie można było zobaczyć w miejscu publicznym; *HAL* 26 Por. polskie tłumaczenie: L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. I (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2008, 27.

Istnieją duże rozbieżności co do interpretacji wersetów 6-8. Wersety te były wyjaśniane alegorycznie lub metaforycznie, jako odnoszące się do relacji między ludźmi albo narodami¹¹. Rozumiano je także dosłownie, jako zapowiedź eschatologicznej szczęśliwości, przywrócenia pierwotnych, rajskich warunków¹². Obraz ów był interpretowany także dosłownie, ale w ramach starotestamentowych zapowiedzi zbawienia, wedle których szczęśliwy Izrael będzie uwolniony od niebezpieczeństwa dzikich zwierząt (np. Ez 34,25.28)¹³. Najprawdopodobniej w owym fragmencie chodzi jednak o znaczenie metaforyczne. Ponieważ jednostka mówi o działaniu władcy w sprawach wewnętrznych kraju, to zapewne i ów obraz odnosi się do spraw Izraela. Interpretacja metaforyczna wspierana jest przez teksty biblijne, wedle których ludzie, szczególnie wpływowi, postępujący brutalnie lub niesprawiedliwie, określani są mianem różnych dzikich zwierząt: lwa, wilka czy też niedźwiedzia (Ez 22,25.27; 19,2; So 3,3; Prz 28,15).

Jak należy datować omawiany tekst? Czy może być on przypisany Izajaszowi? Nie ma tu żadnych aluzji do odnowienia monarchii, co wskazywałoby na czas po niewoli. H. Seebass uważa, że *terminus a quo* wyznaczony jest przez pierwsze doświadczenia Izajasza z imperium asyryjskim, ze względu na pokojowy charakter wyroczni, szczególnie zakończenie w wersetach 6-8. Wyrocznia posługuje się przy tym słownictwem typowym dla Izajasza¹⁴. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że wyrocznia nie jest klasyczną zapowiedzią zbawienia, lecz że zawiera w sobie zapowiedź sądu, to Izajaszowe pochodzenie staje się bardzo prawdopodobne. Argumenty przeciwko autorstwu Izajasza są dwójakiego rodzaju¹⁵. Po pierwsze – zwraca się uwagę na fakt, że Izajasz w swoim zwiastowaniu nie oczekiwał nadejścia zbawienia za pośrednictwem królestwa. Po drugie – uważa się, że koncepcja wyposażenia przez Ducha i jego ciągłego pozostawania w człowieku jest późna. Jednakże wyrocznia nie jest klasyczną zapowiedzią zbawienia, nie zapowiada eschatologicznej szczęśliwości. Jeżeli powstała w czasach monarchii, to bynajmniej nie jest bezwarunkową aprecjacją dynastii Dawidowej. O tym zaś, że Izajasz znał i akceptował podstawowe założenia teologii monarchicznej, lecz niekoniecz-

¹¹ Interpretacje takie reprezentowane były przez: M. Rehm, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Kevelaer 1968, 210-218, 228-224; M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich 1950, 215-216.

¹² H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956, 92.

¹³ *TWAT II* 501-509; R. Kilian, *Jesaja 1-12*, Würzburg 1986, 90-92. Na podobnym stanowisku stoi: Seebass, *Herrscherverheissungen*, 21.

¹⁴ Według H. Wildbergera typowe jest dla Izajasza zestawienie następujących wyrazów: חכם i בין (Iz 3,3; 5,21; 10,13; 29,14) oraz גבר i יעץ (Iz 30,15). Charakterystyczne dla Izajasza są słowa: עני, עני, רל, שרש. H. Wildberger, *Jesaja I* (BKAT 10/1), Neukirchen-Vluyn 1980, 443.

¹⁵ Tamże, 442.

nie władających w Jerozolimie królów, świadczyć może fragment Iz 7,10-17, pochodzący bezsprzecznie od proroka. Faktem jest, że idea stałego przebywania Ducha w człowieku występuje często w okresie powygnaniowym, jednak taka myśl pojawia się już w starych tekstach traktujących o Dawidzie (1 Sm 16,13). Dlatego najbardziej prawdopodobne jest, że jednostka pochodzi od samego Izajasza.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że jednostka Iz 10,33-11,8 jest tekstem zapowiadającym panowanie sprawiedliwego władcy będącego typem Dawida. Władca ten ma nadejść dopiero po dokonanych sądzie, który dotyczy będzie członków panującej dynastii. Ów sąd może oznaczać nawet położenie jej kresu. Biorąc pod uwagę teologię królewską, stwierdzić należy, że predykiaty i zadania przypisywane przyszłemu władcy nie są niczym szczególnym. Od każdego władcy oczekiwano takiego postępowania. Zapowiadany władca nie jest żadną postacią nadnaturalną, lecz zwykłym królem, wiernym Bogu i realizującym zadania monarchy.

Tłumaczenie drugiego fragmentu pochodzącego z Mi 5,1-4a przedstawia się w sposób następujący¹⁶:

- 5,1. A ty Betlejemie Efrato, małe, aby istnieć pośród plemion Judy,
z ciebie mi wyjdzie ten, który ma być władcą w Izraelu,
a pochodzenie jego od dawna, od dni dawnych.
2. Dlatego wyda ich aż do czasu, gdy rodząca urodzi
i reszta jego braci powróci do synów Izraela.
3. I będzie stał i pał w mocy JHWH, we wspałości imienia JHWH swojego Boga.
I będą mieszkać, gdyż teraz będzie wielki aż po krańce ziemi.
4. I będzie ten pokojem.

Wydzielenie początku jednostki nie jest sprawą prostą. Łatwiej jest to uczynić z jej końcem. Werset 4b mówi o zwycięskiej wojnie, siedmiu pasterzach i książętach. Temat wojny byłby zaskakujący w sytuacji, kiedy poruszony został problem sądu i następującego po nim szczęścia. Jednostka nie kończy się jednak na wersecie 3., ponieważ trudno sobie wyobrazić, aby kolejna perykopa zaczynała się werselem 4a – mową o pokoju, który miałby polegać na prowadzeniu wojny, o czym traktuje w. 4b. Określenie שלום użyte w odniesieniu do władcy nie jest niczym niezrozumiałym, stanowi ono bowiem nieodłączny element teologii królewskiej (Iz 9,6a; Ps 72,3).

Trudniej jest określić początek jednostki. Można dojść do wniosku, że nie powinna się ona zaczynać werselem 5,1, lecz 4,9, który traktuje o sądzie i wybawieniu Syjonu, czyli o możliwej tematyce naszej jednostki. Jednakże jeżeli weźmiemy pod uwagę również poprzednią jednostkę, to zauważymy,

¹⁶ Tekst jednostki również nie domaga się korekt. Różnorodne próby ingerencji w tekst wynikają głównie z jego lakoniczności, skutkującej problemami interpretacyjnymi.

że ich historia redakcji jest bardzo skomplikowana. Wersety 4,6-7 tworzą osobną całość, zapowiadającą powrót z niewoli. Werset 8. jest pochodzenia wygnaniowego, traktuje bowiem o restauracji władzy, podobnie późny jest werset 10., który mówi o Babilonii jako miejscu niewoli i ratunku. Również wtórne dla całego kompleksu są wersety 12-13, ponieważ dzielą one terminologię i wyobrażenia z tekstami wygnaniowymi¹⁷. Tak więc pierwotnie kompleks literacki składałby się zatem z wersetów 4,9.11.14, a może również 5,4b-5. Wersety te mogą być przedwygnaniowe, a ich autorem może być Micheasz. Mają one podobną formę – wprowadzane są przez עָהָה; ich treścią jest sąd nad Jerozolimą i zagrożenie ze strony wrogów, a jest to temat poruszany w autentycznych wypowiedziach proroka (np. Mi 3,8nn.). Fragment 5,1-4a wprowadzony został do kompleksu zapewne z tego powodu, że odpowiada schematowi kary i zbawienia (w. 2.) oraz posiada termin יוֹלְדָה wspólny z wersetem 9. Dodatkowym powodem mogło być pragnienie korekty wypowiedzi o ratunku z opresji asyryjskiej 4b-5. Redaktorowi mogło chodzić o przypisanie władcy zadania obrony przed Asyryjczykami, ponieważ obrona przed wrogami zewnętrznymi należała do głównych zadań króla.

Treść tak wydzielonej jednostki podzielić można w sposób następujący:

1 zapowiedź nadejścia władcy Izraela z Betlejem

1aα-β – inwokacja do Betlejemu i stwierdzenie o jego małości

1aγ-δ – zapowiedź nadejścia władcy

1b – stwierdzenie o pochodzeniu władcy – od dni dawnych

2a – wydanie na sąd (przez władcę? Boga?) do czasów porodu

2b – powrót braci władcy (Judejczyków) do Izraelitów

3a – wystąpienie władcy; sprawowanie władzy w mocy i majestacie

JHWH

3b – konsekwencja – zamieszkiwanie (bezpieczne) i wielkość władcy na całej ziemi

4a – pokojowe nastawienie władcy

Werset 1. jest inwokacją skierowaną do Betlejemu efratejskiego. W ten sposób miejsce zostało dokładnie zidentyfikowane, ponieważ oprócz Betlejemu znajdującego się w Judzie, istniało drugie miasto o tej samej nazwie, leżące na terytorium Zebulona (Jz 19,5; Sdz 12,8.10), identyfikowane najczęściej z dzisiejszym Beit Lahm, nieopodal Nazaretu¹⁸. Termin „Efrata” funkcjonuje w Starym Testamencie jako nazwa miasta (Rdz 35,16.19) lub jednego z plemion judzkich (Rut 1,2; 1 Sm 17,12). Zwrócenie się do Betlejem ma na celu zasugerowanie związku z Dawidem. Zapowiadany władca ma być typem Dawida. Powołanie się na miejsce, skąd Bóg wziął wiernego króla, nie musi oznaczać aprecjacji dynastii Dawida, ale nowy początek z nowym władcą, takim jak Dawid. W wyroczni Micheasza – podobnie jak w Iz

¹⁷ H.W. Wolff, *Dodekapheton 4. Micha* (BKAT 14/4), Neukirchen-Vluyn 1992, 109.

¹⁸ G.W. Van Beek, „Bethlehem”, w: *IDB I* 394-395.

10,33–11,8 – brakuje typowych pojęć związanych z dynastią Dawida. Jednostka nie wspomina o pojawieniu się władcy na Syjonie ani w Jerozolimie, tylko w Betlejem. Jeśli weźmiemy pod uwagę pozostałe wypowiedzi Księgi Micheasza dotyczące Syjonu, któremu prorok zapowiada sąd (4,9.11.14; 3,12), to wypowiedź wersetu 1. nabiera charakteru krytyki dynastii jerozolimskiej. Druga część wersetu mówi o dawnym rodowodzie władcy. Nie jest to wypowiedź ani o preegzystencji króla, ani o tym, że Bóg dawno zaplanował nadejście sprawiedliwego władcy. Wyrażenia מִימֵ-עוֹלָם oraz מִקֶּדֶם odnoszą się w Starym Testamencie do idealnej przeszłości Izraela, w pewien sposób mitycznej. Mogą to być również czasy króla Dawida (Neh 12,46; Am 9,11). Tak więc owa fraza – zgodnie z pierwszą częścią wersetu – jest częścią dawidowej typologii.

Werset 2. mówi o wydaniu Izraelitów na sąd. Sufiks 3 os. l.m. rodz. męskiego przy czasowniku נָחַן odnosi się do Izraela. Pytanie, które się tu narzuca, dotyczy podmiotu. Kto wydaje na sąd Izraelitów: Bóg czy władca? Czasownik נָחַן bardzo często określa w Biblii hebrajskiej dokonywaną przez Boga czynność karania, wydawania ludu na sąd (Lb 21,3; 1 Krl 13,26; 14,16; Iz 34,2; Jr 15,9; 25,31). Czy Izrael może być wydawany na sąd przez władcę? Pogląd taki reprezentowali H. Seebass oraz K. Elliger¹⁹. Ten ostatni widział w wersecie 2. dalszy ciąg typologii Dawida. Jak król Dawid po swojej desygnacji na monarchę nie mógł objąć od razu władzy, tak też i zapowiadany władca nie może od razu objąć władzy, ale oddaje lud na czas sądu. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że to Bóg wydaje na sąd, bowiem koncepcja karania ludu przez człowieka jest nieznaną Staremu Testamentowi. Należy więc uznać, że to Bóg wydaje Izraelitów na sąd. Tak więc w w. 2. następuje niezasygnalizowana zmiana podmiotu, co jednak ma swe analogie w retoryce biblijnej. Kara spotyka też mieszkańców południowego królestwa – wskazuje na to metafora porodu. Kiedy kara zarówno Izraela, jak i Judy się skończy, wtedy Judejczycy, nazywani braćmi władcy, mają przyłączyć się do Izraelitów. Nie wiadomo, na czym ma polegać kara dla Izraela, ale w przypadku Judy chodzi zapewne o wygnanie. Wzmianka o „resztce” wskazuje na efektywność i surowość kary. Użyty tu został termin יָהָר, a nie שְׁאָרִיָּה, który występuje kilkakrotnie w tekście Księgi Micheasza (2,12; 4,7; 5,6nn.; 7,18) i ma znaczenie reszty ludu, której Pan okazuje miłosierdzie i z której czyni coś nowego. Natomiast יָהָר to po prostu „pozostałość”, co oznacza, że akcent kładziony jest przede wszystkim na wypowiedzi o sądzie²⁰. Wyrocznia pozostaje więc w zgodzie z klasycznymi prorockimi zapowiedziami nieszczęścia. Jeżeli tak należy odczytywać wers 2., to uwidacznia się fakt, że werset 1. jest

¹⁹ Seebass, *Herrscherverheissungen*, 44; K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Göttingen 1963, 273.

²⁰ R. Kessler, *Micha* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 1999, 226–227.

wprowadzeniem o ogólnym charakterze, a werset po nim następujący jest jego logiczną, a nie chronologiczną konsekwencją.

Wersety 3-4a opisują rządy króla i sytuację za jego panowania. Prorok obficie czerpie z tradycji związanych z izraelską monarchią. Czasownik עמד ma w tym kontekście zapewne znaczenie wystąpienia władcy, jego pojawienia się, zgodnie z użyciem słowa w Wj 33,9 i Ez 2,30. Władca jest pasterzem swego ludu. Jest to typowa dla Starego Testamentu metafora używana w odniesieniu do króla. W przypadku wypowiedzi Micheasza wciąż możemy mieć do czynienia z aluzją do osoby Dawida, który w tradycji biblijnej przed sprawowaniem władzy królewskiej był pasterzem. Również pojęcia עו oraz ׀ש mają związek z teologią monarchiczną (1 Sm 2,10; Ps 89,25)²¹. Wyrażenie „aż po krańce ziemi” jest cytatem z intronizacyjnego Ps 72. Werset 4a ma zapewne znaczenie dopełniaczowe, czyli traktuje o charakterze władcy²². Mówi o jego pokojowym usposobieniu. Podobna konstrukcja jest spotykana również w Starym Testamencie (np. Ps 109,4b).

W jakim okresie powstała ta wyrocznia? Często odmawia się owej zapowiedzi Micheaszowego autorstwa, odwołując się do następujących argumentów²³. Po pierwsze – pojęcie מושל z wersetu 5,1 ma być charakterystyczne dla języka powygnaniowego. Po drugie – w autentycznych wypowiedziach proroka z 3,1-4,9 Jerozolima i Juda określane są mianem Izraela i Jakuba, w analizowanej jednostce terminologia jest inna. Po trzecie – motyw porodu w prorockich zapowiedziach przejścia z okresu nieszczęścia w czas szczęśliwości ma występować po raz pierwszy w okresie wygnaniowym (Iz 49,19-21; 54,1-3), a wywodzić się ma z Iz 66,6-9. Werset 2b zdaje się zakładać powrót z niewoli babilońskiej. Ponadto wyrażenia מקדם i מי-עולם mają także występować w tekstach powygnaniowych. Jak można ustosunkować się do powyższych argumentów? Pojęcie מושל występuje w Jr 30,21; 33,26; 1 Krl 5,1; 2 Krn 7,18; 9,26. W 1 Krl 5,1 nie jest użyte w znaczeniu absolutnym, lecz określa zakres panowania Salomona. 2 Krn 9,26 jest zaś miejscem paralelnym. Podobnie jest w przypadku 2 Krn 7,18 oraz w Jr 33,26. Tak więc do rozważenia pozostaje tylko fragment z Jr 30,21. Wypowiedź ta przypomina faktycznie wyrocznię Micheasza, ale jest od niej najprawdopodobniej zależna.

Faktycznie w Mi 3,9nn część południowa kraju nosi miano Izraela i Jakuba. Wynika to najprawdopodobniej ze specyficznej myśli Micheasza, który wciąż postrzegał podzielone królestwo jako całość, i chociaż działał w Judzie, to nie dopuszczał myśli o wykluczeniu północnej części kraju – Izraela ze swojego teologicznego horyzontu. Ów horyzont nie jest więc tylko i wyłącz-

²¹ Tamże, 227.

²² Wolff, *Dodekapropheten 4. Micha*, 103.

²³ Zob. Th. Lescow, „Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha”, *ZAW* 79 (1967), 194-195.

nie świadectwem wspólnej, w tym także instytucjonalnej przeszłości obu krajów. Nie należy się więc dziwić stosowaniu odmiennej terminologii, ponieważ prorok nie miał możliwości innego wyrażenia swej myśli w Mi 5,1-4a. W jednostce rozpoczynającej Mi 5 widać podobieństwa do myśli z rozdziału 3. Prorok wypowiada się tam krytycznie o południowym królestwie, o Syjonie i Jerozolimie, zapowiadając ich zniszczenie (Mi 3,12). Chociaż według wyroczni ukarane mają być i Juda, i Izrael, to przeważa właśnie perspektywa północna, bowiem Judejczycy mają się przyłączyć do Izraelitów. Jest to zaprzeczenie judzkich tradycji, wedle których północ dokonała schizmy, a jej mieszkańcy uważani byli za odszczepieńców. Mowa o Betlejem, z którego pochodzi władca, nie tylko umożliwia zastosowanie typologii króla Dawida, ale i wprowadzenie opozycji do Syjonu i Jerozolimy, które mają być zniszczone. Tak więc wspólne dla wypowiedzi z Mi 3 i Mi 5,1-4a jest krytyczne patrzenie na Judę i włączenie północy w obręb teologicznego horyzontu proroka.

Trudno jest utrzymać stanowisko, wedle którego Mi 5,2b zakłada dokonujący się powrót wygnańców z niewoli babilońskiej. Nie wyjaśniałoby to rozróżnienia między braćmi władcy a Izraelitami²⁴. Wers ten zakłada jedynie znajomość praktyki deportacji Asyryjczyków, którzy część ludności pozostawiali w kraju. Oczywiście nie oznacza to, że jednostka musiała powstać po upadku Królestwa Północnego.

Prawdą jest, że wyrażenia מִי־עוֹלָם i מִקֶּדֶם często występują w tekstach późnych (Iz 45,21; 46,10; 63,9.11; Ml 3,4). Pojawiają się jednak również w takich, które są trudne do datowania (np. Ps 44,2; 74,2; 77,6), a to nie wyklucza możliwości wczesnego pochodzenia owych wyrażen. Idea, która stoi za użyciem powyższych wyrażen w psalmach, wyrażająca myśl o uczeniu się od przeszłych pokoleń o czynach Boga, ma swój deuteronomiczny rodowód. Za formalnym użyciem wyrażen w tekstach wygnaniowych lub późniejszych może stać pierwsze użycie, właśnie w analizowanej wyroczni Micheasza.

Przytaczane powyżej teksty Deutero- i Tritoizajasza posługujące się metaforą porodu, nie stanowią dokładnej paraleli do Mi 5,1-4a, ponieważ metafora ta ma w nich zdecydowanie pozytywny charakter, zapowiada szczęście. W Księdze Micheasza natomiast jednoznacznie odnosi się do sądu i kary. Z powyższych powodów wydaje się, że autorstwo jednostki można przypisać prorokowi Micheaszowi.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że tekst zapowiada nadejście sprawiedliwego władcy będącego typem Dawida. Nie oznacza to, że musi on pochodzić z dynastii jerozolimskich królów. Ażeby mogło dojść do zrealizowania się zapowiedzi, najpierw w pełni musi zrealizować się sąd. Tak więc Bóg wydaje Izraelitów na sąd aż zakończą się kara i sąd dotyczące Jerozo-

²⁴ Seebass, *Herrscherverheissungen*, 49.

limy (w. 2a), a następnie Judejczycy będą mogli przyłączyć się do Izraelitów (2b). Dopiero wówczas, po dokonanym sądzie pojawi się władca, całkowicie zdany i zależny od Boga (w. 3a). Lud będzie mieszkał w swojej ziemi, a moc króla będzie się rozciągać na cały świat. W owej charakterystyce czasu przyszłego pobrzmiewają echa judzkiej teologii królewskiej. Dla omawianej jednostki charakterystyczne jest przedstawienie przyszłego, odnowionego ludu, jako składającego się z dwóch części – północnej i południowej, przy czym znamieną jest izraelska orientacja, zrozumiała w kontekście pozostałych wypowiedzi proroka. Nieuchronny jest też sąd, który ma nadejść. Przyszły czas rządów władcy odpowiadać ma idealnemu okresowi panowania Dawida. Z tego też powodu jest to przyszłość bardzo odległa, której zapowiedź wskazuje, że sam sąd nie będzie ostatnim słowem Boga. Jednak najbliższa przyszłość czekająca obie części Izraela, to nieszczęście i niewola.

Mimo oczywistych różnic obie wyrocznie są podobne do siebie w kilku aspektach. Obie zapowiadają sąd, przy czym sąd Iz 10,33–11,8 dotyczyć ma dynastii, natomiast Mi 5,1–4a mówi o całym Izraelu (południowej i północnej części). Obie jednostki zapowiadają nadejście sprawiedliwego władcy. W obu tekstach sprawstwo przypisywane jest wyłącznie Bogu, władca jest całkowicie zdany na Boga i od Niego zależny. Akcentuje to w sposób szczególny wyrocznia Izajasza, w której to Bóg gwarantuje sprawiedliwe rządy władcy. Obie perykopy koncentrują się na sprawach Izraela, nie ma w nich żadnych informacji o stosunku Izraela lub władcy do innych narodów. Wyrocznie pokazują, że prorocy akceptowali główne idee teologii królestwa, nieakceptowane było postępowanie władców, religijna i społeczna rzeczywistość Izraela. W obu jednostkach mamy do czynienia z typologią Dawidową, która jednak inaczej została wykorzystana. Izajasz zwraca uwagę na początek panowania Dawida, który oznaczał koniec dla uprzednio panującego władcy i jego dynastii, Micheasz odnosił się do szczęśliwych czasów panowania Dawida po to, aby zwrócić uwagę na czas szczęścia, który miał nastąpić po nadchodzącym sądzie. Nie wydaje się, ażeby jednostki były od siebie bezpośrednio zależne. Podobne motywy mogą wskazywać jednak na istnienie wspólnej tradycji, z której czerpali prorocy.

Obie jednostki literackie powstały w podobnym okresie. Nagłówek Księgi Izajasza (1,1) umieszcza działalność proroka w latach 740–690 p.n.e. Księga Micheasza mówi z kolei, że prorok działał za panowania królów judzkich Jotama, Achaza i Hiskiasza, czyli między rokiem 739 a 699 p.n.e. Wyrocznię Micheasza trudno jest datować dokładniej; zapowiedź Izajasza powstała prawdopodobnie po roku 734, czyli po wygłoszeniu przezeń słów zapisanych w Iz 7,10–17. Jest to okres wpływów asyryjskich, podporządkowania wrogiemu, obcemu imperium obu państw Izraela i upadku królestwa północnego. Pod względem politycznym oraz religijnym monarchia judzka znajdowała się wówczas w złej kondycji. Stan ów musiał rozczarowywać proroków. Izajasz wypowiadał się krytycznie o dynastii Dawida (Iz 7,13),

w Księdze Micheasza można również znaleźć nieprzychylnie królowi wypowiedzi (Mi 4,9). Przeanalizowane teksty są świadectwem tego, że krytyczna ocena poczynąń monarchów z jednej strony, a akceptacja głównych założeń teologii monarchicznej i monarchii jako instytucji z drugiej, doprowadziły w czasach zależności asyryjskiej do pojawienia się nadziei na sprawiedliwego władcę.

Wracając do dokonanego przez Rolanda de Vaux wyróżnienia dwóch nurtów – przychylnego i wrogiego monarchii, należy stwierdzić, że przeanalizowane jednostki wymykają się tak jednoznacznym klasyfikacjom, ponieważ znajduje się w nich i krytyka, i nadzieja na właściwego, oddanego Bogu króla. Wyrocznie dobrze wpisują się w prorockie zapowiedzi sądu, gdyż jest to najbliższa i aktualna perspektywa dla adresatów wypowiedzi. Tradycja o mającym nadejść władcy, uwidoczniła w obu jednostkach, zapewne nie była trwała i rozwijana w sposób ciągły. W porównaniu z bogactwem wypowiedzi klasycznego profetyzmu jest to temat marginalny, który doczekał się jednak kreatywnego rozwinięcia w okresie powygnaniowym, o czym świadczą żydowskie pisma apokaliptyczne, teksty wspólnoty z Qumran, a przede wszystkim pisma Nowego Testamentu.

THE PICTURE OF THE MONARCHY IN ISRAEL ACCORDING TO ISA 10:33-11:8 AND MIC 5:1-4A

Summary

The paper contains the analysis of two Old Testament predictions of the future, righteous king. The authorship of the Isa 10:33-11:8 can be attributed to the prophet Isaiah and of Mic 5:1-4a to the prophet Micah. Both texts were created in the similar period – in the time of Assyrian supremacy and the crisis of Judean monarchy. Those two texts are the only signs of the hope for the coming of the righteous monarch in pre-exilic times. The statements about the good king served as a critique of the ruling Davidic dynasty. The predicted king should represent a David-like type, what shows, that there was a strong Davidic tradition in Judah in the second half of the 8th century B.C. The oracles predict also misfortune and judgment and thus place themselves among other prophetic oracles predicting punishment to Israel.

MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI

PRAWA DOTYCZĄCE WOJNY W PWT 20

Księga Powtórzonego Prawa jest zbiorem różnych praw i przepisów danych przez Boga za pośrednictwem Mojżesza ludowi wybranemu. Właściwie żadna część życia ludzkiego nie jest wyjęta spod zainteresowania tej księgi. Oprócz fundamentalnego prawa, jakim jest Dekalog, zawarte są tutaj również przepisy dotyczące kultu oraz życia publicznego, zarówno w społecznym, jak i prywatnym wymiarze. Nie mogło więc zabraknąć także norm regulujących *casus belli*. Spójne przepisy dotyczące takich właśnie praw znajdują się w Pwt 20. Prawa tego typu występują jedynie w tym rozdziale, choć w innych częściach *Deuteronomium* są pewne wskazania co do działań wojennych (por. Pwt 7,1-2.17-26; 9,1-3; 21,10-14; 23,10-12; 24,5; 25,17-19; 31,3-8), ale nie stanowią one tak zwartej bloku, jak w Pwt 20. Prezentowana praca ma na celu omówienie poszczególnych przepisów prawnych zawartych w tym rozdziale.

1. PWT 20 W STRUKTURZE KSIĘGI POWTÓRZONEGO PRAWA

W strukturze całej księgi rozdział ten znajduje się w tzw. kodeksie deuteronomicznym (Pwt 12-26). Jest to najstarsza część Księgi Powtórzonego

Prawa¹. Przyjmując koncentryczną budowę tej Księgi, ma ona następującą budowę:

- A. Pwt 1-3;
- B. Pwt 4;
- C. Pwt 5-28;
- B'. Pwt 29-30;
- A'. Pwt 31-34.

Rozdziały początkowe i końcowe (A i A') pochodzą najprawdopodobniej z ostatecznej redakcji. Dominuje w nich narracja, gdzie pojawia się motyw śmierci Mojżesza i wyznaczenia jego następcy (por. Pwt 1,37-38; 3,23-28; 31,1-8; 32,48-52; 34,1-12). Część B i B' to mowy Mojżesza. Część centralną natomiast stanowi wielki blok mów, który również ma budowę koncentryczną:

- A. Pwt 5-11;
- B. Pwt 12-26;
- A'. Pwt 27-28.

Rozpoczyna się on częścią parenetyczną, będącą wprowadzeniem do „kodeksu deuteronomicznego”, a kończy błogosławieństwami i przekleństwami. Część centralna stanowi natomiast jądro całej Księgi². Przyjmując propozycję, że ta właśnie część jest kontynuacją i rozwinięciem Dekalogu, prawa dotyczące wojny byłyby komentarzem do przykazania „nie zabijaj” (Pwt 5,17)³.

2. DELIMITACJA PWT 20

Rozdział 20 rozpoczyna się formułą $\text{וְאִם} + \text{imperfectum}$ 2. os. l.poj. Jest to charakterystyczne sformułowanie, które wprowadza zdania warunkowe, wyrażające jakąś normę prawa. Zdania tego typu pojawiają się jeszcze w w. 10 i 19. Wszystkie one jednak kontynuują myśl rozpoczętą w Pwt 20,1 i odnoszą się do działań wojennych w różnych okolicznościach (np. przygotowania do wojny, oblężenia). Zdanie warunkowe w Pwt 20,1 wprowadza nową kategorię praw względem poprzedniego rozdziału, choć pozostaje w ogólnej tematyce koncentrującej się na przykazaniu „nie zabijaj”. Podobnie jest w Pwt

¹ Por. P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa (1-11)*, tłum. L. Furman, Kraków 1998, 15-16.

² Por. tamże, 15.

³ Por. G. Braulik, „The Sequence of the Laws in Deuteronomy 12-26 and in the Decalogue”, w: *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy*, red. D. Christensen, Winona Lake 1993, 322.

21,1, gdzie również pojawia się formuła ׀ + *imperfectum* 2. os. l.poj. Całość tych spostrzeżeń pozwala uznać Pwt 20 za rozdział spójny wewnętrznie z jednym przewodnim tematem, który jest rozpoczęty i zakończony w ramach tego rozdziału.

3. KONTEKST PWT 20

Wcześniej zaznaczono, iż „kodeks deuteronomiczny” jest swego rodzaju praktycznym komentarzem do Dekalogu w Pwt 5. Jednostka dotycząca przykazania „nie zabijaj” zamyka się w Pwt 19,1-21,9. Całość można więc uznać za kontekst dalszy dla badanego rozdziału. Są tu opisane przepisy prawne dotyczące miast ucieczki, przelania niewinnej krwi oraz *ius talionis* (por. Pwt 19), a także zasady dotyczące pogrzebania zwłok człowieka zabitego przez nieznanego sprawcę (por. Pwt 21,1-9). Są więc tutaj uregulowane kwestie prawnego i bezprawnego pozbawienia życia drugiej osoby.

Bezpośrednio przed Pwt 20 są podane zasady dotyczące prawa odwetu (por. Pwt 19,18-21). Było to starożytne prawo odwetu w myśl znanej zasady: „oko za oko i ząb za ząb”. Odpłata zatem musiała być równa wyrządzonej krzywdzie. W ten sposób został położony kres niepoohamowanej mściwości, która mogła spowodować, że kara przerodziłaby się w kolejne przestępstwo⁴. Natomiast Pwt 21,1-9 reguluje przypadek zabójstwa przez nieznanego mordercę. W ten sposób jest pewien ciąg myśli: po prawach dotyczących indywidualnego odwetu wewnątrz wspólnoty izraelskiej, łącznie z przelewem krwi („życie za życie”), następują szersze prawa, o charakterze społeczno-narodowym (*casus belli*), a po nich przepisy ponownie dotyczące mniejszej wspólnoty⁵. Kontekst więc potwierdza przyjętą wcześniej delimitację tekstu i uzasadnia wyodrębnienie Pwt 20 jako osobnego zbioru praw, pozostających jednak integralną częścią w całym „kodeksie deuteronomicznym”.

⁴ W ST prawo odwetu jest wprost sformułowane w Wj 21,23-25; Kpl 24,19-20 i Pwt 19,18-21. Por. H. Huffmon, „Lex Talionis”, w: *ABD IV*, 321-322; B. Jackson, „The Problem of Exod. XXI 22-25 (Ius talionis)”, *VT* 23 (1973), 273-304; S. Loewenstamm, „Exodus XXI 22-25”, *VT* 27 (1977), 352-360; R. Westbrook, „Lex Talionis and Exodus 21,22-25”, *RB* 93 (1986), 52-69.

⁵ S. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh 1902, 236 – autor dopuszcza możliwość, że pierwotne miejsce Pwt 20 było po Pwt 21,9. Podobnie S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy* (PŚST II/3), Poznań – Warszawa 1971, 213. Jest to ciekawa propozycja, gdyż sekwencja Pwt 19 => 21,1-9 => 20,1-20 (=> 21,10-14) ma swoją logikę. Brak jest jednak krytycznego potwierdzenia takiego założenia.

4. STRUKTURA PWT 20

Lektura Pwt 20 pozwala zauważyć, że jest to zwarty zbiór praw. Nie są to więc jakieś pojedyncze normy. To, co zostało nakazane ludowi wybranemu, jest wyrażone w formie dłuższych poleceń. Najprostszym sposobem ustalenia struktury jest więc podział tego tekstu na bazy syntaktycznej. Formuła $\text{׃} + \textit{imperfectum}$ (ww. 1, 10 i 19), wprowadzając zdania warunkowe, otwiera poszczególne nowe jednostki w tekście. Pierwszą główną jednostką jest zatem Pwt 20,1-9. Jest ona obramowana przez motyw „lęku” (ww. 1, 3 i 8). Druga jednostka zamyka się w Pwt 20,10-18, a trzecia w Pwt 20,19-20⁶. Jednak ten podział pokazuje jedynie ogólne tematy w badanym rozdziale. Dokładna lektura i analiza tekstu pozwala bowiem wyodrębnić mniejsze jednostki, w których pojawiają się określone tematy. Można zatem przyjąć następującą strukturę tekstu:

- w. 1 – ogólne wezwanie;
- w. 2-9 – przygotowania do wojny i pobór do armii;
 - w. 2-4 – zachęta do ufności;
 - w. 5-8 – przypadki zwolnień ze służby wojskowej;
 - w. 9 – zwierchnicy a wodzowie;
- w. 10-20 – taktyka oblężenia miast;
 - w. 10-11 – pierwszy rodzaj oblężenia;
 - w. 12 – drugi rodzaj oblężenia;
 - w. 13-15 – zajęcie miast poza Kanaanem;
 - w. 16-18 – zajęcie miast w Kanaanie;
 - w. 19-20 – przepisy o drzewach.

Ten podział w jakieś mierze odpowiada temu, który został przeprowadzony na podstawie syntaktycznej. Jest to szczególnie widoczne w w. 10, który rozpoczyna nową część w prawach dotyczących wojny. W ramach tych dwóch zasadniczych części (ww. 2-9 i 10-20) zostały wyróżnione mniejsze jednostki, które podają normy prawne dotyczące *casus belli*. Ten podział pozwala łatwo zauważyć systematyczne ułożenie tych praw: od ogólnego wezwania, przez zasady poboru do bezpośrednich działań wojennych w różnych okolicznościach.

⁶ Por. R. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville 2002, 246; J. McConville, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary 5; dalej: AOTC), Leicester 2002, 317.

5. EGZEGEZA PWT 20

a) w. 1 – ogólne wezwanie

¹ כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וְרָאִיתָ כּוֹס וְרֶכֶב עִם רַב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם
כִּי־יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֶה מִצְרָיִם מִצְרָיִם:

„¹ Jeżeli pójdziesz na wojnę przeciwko twojemu wrogowi, a zobaczysz konie i rydwany oraz lud większy od ciebie, to nie lękaj się ich, ponieważ Jahwe, Bóg twój, jest z tobą, ten, który wyprowadził cię z ziemi egipskiej”.

Prawa dotyczące wojny rozpoczynają się od często spotykanej w Księdze Powtórzonego Prawa formuły כִּי + *imperfectum* 2. os. l.poj. Pod względem gramatycznym takie wyrażenie można przetłumaczyć jako zdanie czasowe („Kiedy pójdziesz...”) lub warunkowe („Jeżeli pójdziesz...”). W świetle całej Księgi ta druga możliwość wydaje się poprawniejsza⁷. Jest to deuteronomiczny przykład prawa kazuistycznego, składający się z dwóch części. Pierwsza z nich rozpoczyna się od wspomnianego zwrotu, który stanowi przedłożenie sprawy (*protasis*), a drugi to orzeczenie prawne, jakie powinno być zastosowane w danym przypadku (*apodosis*). Tak sformułowane przepisy prawne były powszechnie znane na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jest to zatem najczęściej używana forma, która najpierw wprowadza sytuację, a następnie podaje rozwiązanie ewentualnie sankcję dla ponownego ustanowienia równowagi. Są to więc przepisy *ad casum*⁸. Księga Powtórzonego Prawa często używa tej formuły (por. Pwt 7,17; 21,10.13; 23,10)⁹.

Tym „przypadkiem” w Pwt 20,1 jest מִלְחָמָה – „bitwa/wojna”. Rzeczownik ten występuje ponad 800 razy w ST i odnosi się do sytuacji konfliktów o charakterze zbrojnym, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnym. Oznacza on także wojny wewnętrzne (domowe), jak i zewnętrzne, a nawet całe kampanie zbroje przeprowadzane przez władców wielkich imperiów starożytnych¹⁰. W Pwt 20,1 poprzez מִלְחָמָה należy rozumieć wojnę z wrogiem zewnętrznym. Został on określony jako אֹיְבֶיךָ – „wróg twój”. W ten sposób bardzo często są określani nieprzyjaciele Izraela. Potęgą owych wrogów (כוֹס, רֶכֶב, עִם רַב) została opisana jako liczniejsza od sił militarnych ludu wybranego. Na tle wydarzeń ST nie jest to dziwne, gdyż zdecydowaną większość stoczonych bitew (wygranych bądź przegranych) Izrael odbywał ze znacznie

⁷ Nie ma jednak zgodności w tłumaczeniu לַמִּלְחָמָה w Pwt 20,1. W wielu komentarzach (np. NICOT, AOTC 5, NAC 4, Nelson OTL) można spotkać tłumaczenie: „When you go (out) to war/battle...”

⁸ Por. M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Writings from the Ancient World Series 6), Atlanta 1995¹, 3.

⁹ Por. H.W. Gilmer, *The If-You Form in Israelites Law*, Missoula 1975, 64-69.

¹⁰ Por. BDB⁹ 536; HALOT 589.

silniejszym przeciwnikiem. Wymienione tutaj „konie” i „rydwany” należały do zasadniczego uposażenia armii jako rodzaj jazdy, a wyrażenie „wielki lud” może odnosić się do wojsk pieszych¹¹. W ST często tak są opisane oddziały egipskie, aramejskie i asyryjskie (por. 1 Krl 20,23; Iz 30,16; Oz 14,4). Trudno jednak jednoznacznie powiedzieć, czy autor Pwt 20 miał na myśli jakąś konkretną armię bądź wydarzenie historyczne. Przyjmując propozycję późniejszego powstania *Deuteronomium*, tzn. w czasach niewoli babilońskiej lub tuż po niej¹², można przyjąć, że jest to jedynie ogólne odniesienie do znanych z historii wydarzeń.

Praktyka „wyruszenia na wojnę” była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie jako regularne wyruszenie na kampanię zbrojną. Władcy państw podejmowali tego typu działania, aby poszerzyć swoje królestwo i wziąć łupy, nierzadko motywując to przedsięwzięcie jako podjęte z woli bogów i na ich chwałę. W ST jest wyraźne odniesienie do takiej praktyki w 2 Sm 11,1, gdzie jest mowa, że „na początku roku królowie zwykli wychodzić na wojnę”.

Po tak nakreślonym *protasis* następuje *apodosis*, czyli rozwiązanie sytuacji. W Pwt 20,1 Izrael jest wezwany, aby nie bać się swojego wroga, po czym następuje uzasadnienie tego stanu rzeczy: כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ – „ponieważ Jahwe, Bóg twój, jest z tobą” (por. także Pwt 3,22; 7,18-24; 31,6.8). To oznacza, że siła Izraela nie leży w liczebności wojska lub jego uzbrojeniu, lecz w samym Bogu. Jest to kolejna rzecz, która odróżnia Izraela od innych narodów, gdzie to właśnie król był odpowiedzialny za zorganizowanie wojny, jej przebieg i zwycięski koniec. W przypadku ludu wybranego to sam Jahwe wyrusza na wojnę, aby zapewnić mu zwycięstwo, a sami Izraelici mają wykazać się ufnością. Jako dowód tego, został przywołany fakt, że to właśnie Jahwe wywiódł (הַפְּתִיךָ) Izraelitów z ziemi egipskiej. Autor *Deuteronomium* zatem po raz kolejny odwołuje się nie tyle do wiary i zaufania Bogu, ile raczej do doświadczenia¹³. Już bowiem podczas Wyjścia z Egiptu, zwłaszcza podczas przejścia przez Morze Czerwone, Izraelici mogli się niezbitnie przekonać, że w celu odniesienia zwycięstwa ważniejsza jest wiara w Jahwe, niż posiadanie rydwanów i uzbrojonego wojska (por. Wj 14,26-28). Izraelici zawsze powinni mieć to wydarzenie w pamięci, kiedy Bóg objawił swoją potęgę wobec potężniejszego przeciwnika niż oni sami.

Działanie Boga zostało tu wyrażone przez czasownik עָלָה, który jest użyty w *hif'il*. W Księdze Powtórzonego Prawa wyprowadzenie z Egiptu, jako czynność Boga jest zawsze wyrażona przez czasownik נָסָה, także w koniugacji *hif'il* (por. Pwt 1,27; 4,20; 5,6; 29,24). Chociaż różnice znaczeniowe

¹¹ Wyrażenie רַב עַם może oznaczać armię z poboru, nie zaś zawodową. Por. A. Mayes, *Deuteronomy* (NCB), Gra nd Rapids 1981, 292. Inaczej natomiast McConville, *Deuteronomy*, 316.

¹² Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 13-15.

¹³ Por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976, 271.

w tym przypadku są niewielkie, to jednak jest to najprawdopodobniej ślad dwu różnych tradycji o wyprowadzeniu z „domu niewoli”. Starsza, z czasownikiem עָלָה, pojawia się często w kontekście „świętej wojny” i wprowadzenia do Ziemi Obiecanej. Późniejsza natomiast tradycja, z czasownikiem יָצָא, odnosi się tylko do wyprowadzenia z ziemi egipskiej¹⁴.

b) ww. 2-4 – zachęta do ufności

וְהָיָה כִּרְבֹכֶם אֱלֹהֵימִלְחָמָה וְנָגַשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל־הָעָם:
 וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קָרְבִּים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֵיכֶם
 אֲלֵי־רֹדֶף לְבַבְכֶּם אֲלֵי־תִירָאוֹ וְאֲלֵי־תַחַפְזוֹ וְאֲלֵי־תַעֲרֻצוֹ מִפְּנֵיהֶם:
 כִּי יִהְיֶה אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֵן עִם־אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶּם:

² „Gdy przystąpicie do bitwy, to wystąpi kapłan i przemówi do ludu. ³ I powie do nich: «Słuchaj Izraelu, wy przystępujecie dzisiaj do bitwy przeciwko waszemu wrogowi. Niech nie mięknie wasze serce! Nie lękajcie się! Nie bądźcie przerażeni! Nie drżycie przed nimi! ⁴ Ponieważ Jahwe, Bóg wasz, idzie z wami, aby walczyć za was przeciwko waszym wrogom, aby dać wam zwycięstwo»”.

Po ogólnym wezwaniu w w. 1 następuje ponowna zachęta do ufności Bogu. Tym razem jest ona wypowiedziana nie przez prawodawcę, lecz przez kapłana. W narracji tekstu Pwt 20 jego rola ogranicza się do wypowiedzenia tej zachęty. W starożytności rola kapłanów bardzo często wiązała się z wypowiadaniem pomysłnych wyroczeni, co potwierdzają także teksty ST (por. Sdz 18,5-6; 1 Sm 23,9-12; 2 Sm 5,23-24). Jednak *Deuteronomium* inaczej określa ich rolę w takich przypadkach. Kapłani bowiem wypowiadają tutaj zachęty i pouczenia (por. Pwt 7,17-21; 9,1-3; 31,3-8).

W Pwt 20,3 kapłan rozpoczyna swoją mowę słowami: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל – „słuchaj Izraelu”. Przywodzą one bezpośrednio na myśl *credo* biblijnego Izraela o Jahwe – Bogu jedynym (por. Pwt 6,4-8). To wezwanie występuje jeszcze w Pwt 5,1; 6,4 i 9,1 (w Pwt 4,1 w konstrukcji שְׁמַע יִשְׂרָאֵל). Można zatem zauważyć, że pojawia się ono tylko w części parenetycznej (Pwt 5-11) i jest wypowiadane przez Mojżesza. Zwraca się on do ludu i swoje nauczanie rozpoczyna od wezwania do słuchania, czyli posłuszeństwa i przyjęcia z wiarą tego, co ma być wypowiedziane, a następnie wypowiada treść prawa¹⁵. W Pwt 20,3 czyni to kapłan. Godny szczególnej uwagi jest fakt, że te charakterystyczne słowa dla *Deuteronomium* pojawiają się jeden raz w „kodeksie deuteronomicznym” i nie są wypowiedziane przez Mojżesza, tylko przez kapłana.

¹⁴ Por. J. Wijngaards, „הוציא and העלה a twofold approach to the Exodus”, *VT* 15 (1965), 91-102.

¹⁵ Bardzo ciekawy komentarz do wyrażenia שְׁמַע יִשְׂרָאֵל zaproponował P. Bovati (*Księga Powtórzonego Prawa*, 83-84). Stwierdza on, że z wezwaniem do słuchania wiąże się cisza. Hałas przeszkadza głosowi i powoduje, że jakoby nie mogło się ono narodzić. Dokonując transpozycji tej interpretacji do Pwt 20,3-4, można powiedzieć, że wezwanie שְׁמַע יִשְׂרָאֵל jest usunięciem zgłębku i hałasu, jaki towarzyszy przygotowaniu do walki i zwróceniem się (tzn. otwarciem się) do Boga.

To wyraźnie podkreśla, że wojna i jej zwycięstwo należą do Boga. Może to także sugerować, że jest to część władzy sądowniczej kapłana, biorącej swój początek w spornych sprawach (por. Pwt 17,9; 21,5)¹⁶.

Wezwanie kapłana jest wypowiedziane bezpośrednio przed rozpoczęciem bitwy, o czym świadczy zwrot *עַל-אִיבֵיכֶם הַיּוֹם לְמַלְחָמָה* – dosłownie: „jesteście bliscy dziś, aby walczyć przeciwko waszemu wrogowi”. Jest to rozwinięcie ogólnego wezwania z w. 1. Można to zauważyć przez fakt kilkakrotnego powtórzenia tych samych słów i wyrażień:

w. 1	w. 3-4
<i>לְמַלְחָמָה עַל-אִיבֵיךְ</i>	<i>לְמַלְחָמָה עַל-אִיבֵיכֶם</i>
<i>לֹא תִירָא</i>	<i>אַל-תִּירָאוּ</i>
<i>כִּי-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ</i>	<i>כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם</i>

Strukturę całej tej wypowiedzi cechuje jednak chiastyczna budowa, co pozwala przyjąć, że mogła być ona istotnie stałą formułą wypowiadaną w obliczu bitwy. W Pwt 20,3-4 można bowiem wydzielić jej następujące elementy:

- A. *שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אֹתָם קְרִבִּים הַיּוֹם לְמַלְחָמָה עַל-אִיבֵיכֶם*
- B. *אַל-יִרָךְ לְבַבְכֶּם*
- C. *אַל-תִּירָאוּ*
- C'. *וְאַל-תִּתְחַפְּזוּ*
- B'. *וְאַל-תַּעֲרִצוּ מִפְּנֵיהֶם*
- A'. *כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֵן עִם-אִיבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶּם*.

Początkowy i końcowy element odnosi się bezpośrednio do walki: element A zapowiada walkę Izraela; A' natomiast mówi już o aktywności Jahwe podczas niej. Jest ona wymierzona przeciw temu samemu przeciwnikowi (*אִיבֵיכֶם*). Jednak element A' nie jest jedynie prostą paralełą względem A, lecz właśnie ją rozwija. Po pierwsze – można zauważyć, że Izrael jest statyczny. Tekst Pwt 20,3a jest zdaniem nominalnym, a *participium* *קְרִבִּים* bardziej wyraża stan niż czynność (Izrael jest bliski bitwie/wojnie). Odpowiadający mu Pwt 20,4 również jest zdaniem nominalnym, ale użyte tu *participium* *הֵלֵךְ* wyraża już dynamizm (Jahwe, który idzie). Po drugie – element A' zawiera cel: *לְהִלָּחֵם* – „aby walczyć” oraz *לְהוֹשִׁיעַ* – „aby dać zwycięstwo”. Tego natomiast brak w A. Po trzecie – tym, który będzie walczył, jest ostatecznie Bóg. Izrael bowiem staje „do walki” (*לְמַלְחָמָה*), Jahwe natomiast „idzie, aby walczyć” (*הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם*). W takim rozwiniętym paralelizmie ważną funkcję spełnia początkowe wezwanie *שָׁמַע יִשְׂרָאֵל*. Zwraca ono od razu uwagę na Boga. „Słuchaj Izraelu” to wezwanie, które przywołuje myśl o Bogu jedynym (por. Pwt 6,4) i Tym, którym zawarł przymierze ze swoim ludem oraz wprowadził go z Egiptu (por. Pwt 5,1.2.6). Dlatego te słowa wzbudzają

¹⁶ Por. G. Braulik, *Deuteronomium 16,18–34,12* (NEchtB 28), Würzburg 1992, 144.

pewność wśród ludu Bożego, że Jahwe ponownie okaże swoją moc i zapewni mu zwycięstwo.

Pamięć o tych wydarzeniach jest także przejawem wiary, która ma się wyrażać w odrzuceniu bojaźni i wszelkiej trwogi. Nakazuje to aż czterokrotne wezwanie, wypowiedziane w różnych formach, do „nie lękania się”. Są to elementy wewnętrzne zachęty kapłana (B/B' i C/C'). Seria czterech nakazów, wyrażonych przez *imperfectum-iussivum* z partykułą przeczenia אֵל , jest bardzo silna. Elementem centralnym jest czasownik יָרָא (C), który pojawił się już w w. 1, oraz jego synonim יָפַח – „być przestraszonym” (C'). Towarzyszą im kolejne synonimy: יָרַךְ – „być miękkim/lęklwym” (B) oraz יָרַח – „drżeć/bać się” (B'). Tym dwóm ostatnim czasownikom towarzyszą wyrażenia podobnie zbudowane: przyimek + rzeczownik + sufiks. W ten sposób są utworzone cztery wezwania:

„niech nie mięknie wasze serce” (B)

„nie lękajcie się” (C)

„nie bądźcie przerażeni” (C')

„nie drżycie przed nimi (dosł. „przed obliczem ich”)” (B').

Tak zbudowana wypowiedź jest swego rodzaju apelem, a nawet rozkazem wydanym przez kapłana tuż przed bitwą. Izraelici, wyzbywszy się wszelkiego lęku przed wrogiem, nawet w przypadku jeśli jest on liczniejszy, mają ruszyć na bitwę/wojnę z wiarą, że Bóg idzie z nimi, walczy z ich przeciwnikiem i ostatecznie daje zwycięstwo. Te wezwania są w pewnym sensie skrótem myśli zawartych w Pwt 7,16-24 i 31,3-6.

Ten apel wzywający do usunięcia lęku, nadaje mającej rozpocząć się bitwie znamion „świętej wojny”. Izraelici będą walczyć nie tyle przy użyciu broni i całej strategii, ile ich narzędziem walki będzie wiara w Boga. Wiara ta ma pozwolić uznać, że tak naprawdę sam Bóg będzie walczył za Izraela, jak miało to już miejsce podczas wyjścia z Egiptu (por. Wj 14,13-14). Będzie więc to „święta wojna”, ponieważ sam Jahwe będzie walczył¹⁷.

W świetle Pwt 20,3-4 na tym kończy się rola kapłana. Nie ma tu mowy o jego jakimkolwiek bezpośrednim zaangażowaniu w samą bitwę, jak to jest w przypadku innych tekstów biblijnych (por. Joz 3,1), albo o składaniu ofiar w celu zapewnienia zwycięstwa (por. Lb 31,61; 1 Sm 14,18-19; 2 Sm 11,11). Rola kapłana w prawach dotyczących wojny, ogranicza się jedynie do udzielenia pouczenia (rozkazu). Trudno jest także jednoznacznie orzec, czy obecność kapłana świadczy także o obecności arki przymierza jako symbolu Bożej obecności w trakcie walki. Wzmianka w Pwt 10,8 oraz pewne inne teksty biblijne mogą potwierdzać takie przypuszczenie (por. Lb 10,35; Joz 3,1-6; 1 Sm 4,3-8), ale nie przesądzają jednak sprawy ostatecznie.

c) ww. 5-8 – przypadki zwolnień ze służby wojskowej

¹⁷ Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 110; D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9* (WBC 6A), Waco 2001, cix-cxii.

⁵ וְדָבְרוּ הַשְּׂטָרִים אֶל-הָעָם לֵאמֹר מִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בֵּית-חֶדֶשׁ וְלֹא חָנְכוּ יָלְדָּה וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ
 פְּרִימוֹת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אֲחֵר יִחְנַכֵּנוּ:
⁶ וּמִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר-נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חָלְלוּ יָלְדָּה וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פְּרִימוֹת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אֲחֵר יִחְלֹלֵנוּ:
⁷ וּמִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר-אָשָׁה וְלֹא לָקָחָהּ יָלְדָּה וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פְּרִימוֹת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אֲחֵר יִקְחָנָה:
⁸ וְיִסְפוּ הַשְּׂטָרִים לְדַבֵּר אֶל-הָעָם וְאָמְרוּ מִי-הָאִישׁ הַזֶּה וְרַף הַלֵּבָב יָלְדָּה וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ
 וְלֹא יָמַס אֶת-לֵבָב אָחִיו כָּל-כָּבוֹ:

⁵ A pisarze przemówią do ludu, mówiąc: «Ten człowiek, który pobudował nowy dom, a nie zaczął w nim mieszkać, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny zacząłby w nim mieszkać. ⁶ Ten człowiek, który zasadził winnicę, a nie zebrał owoców, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny zebrałby je. ⁷ Ten człowiek, który poślubił żonę, ale jeszcze jej nie wziął do siebie, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny wziąłby ją». ⁸ I niech pisarze ponownie przemówią do ludu i powiedzą: «Ten człowiek, który się boi i serce drży, niech wraca do swego domu, aby nie rozmiękło serce jego braci jak jego serce».

W kolejnych wersetach zostały podane przypadki zwolnień ze służby wojskowej. Jest to jedno z ciekawszych praw w całym Pwt 20, gdyż nie ma swojego innego odpowiednika w Biblii. Pokazują one także, że prawa te dotyczą armii z poboru, a nie regularnego wojska. Rzeczownik עַם w Pwt 20,2 odnosi się zatem do całej męskiej społeczności Izraela.

Po przemówieniu kapłana głos zabierają שְׂטָרִים. Znaczenie tego słowa nie jest do końca zrozumiałe, ponieważ w ST występuje ono tylko w formie *qal participium*. Oznacza ono wówczas wyższego urzędnika, np.: pisarza (por. Wj 5,6), zwierzchnika (por. 1 Krn 27,1) czy pełnomocnika (por. Joz 1,10). W polu semantycznym *participium* od rdzenia שָׁטַר najczęściej pojawiają się rzeczowniki, które również oznaczają wysokie urzędy lub honorowe tytuły: בָּעָם – „nadzorcy” (por. Wj 5,6.10), זְקֵנֵי הָעָם – „starsi ludu” (por. Lb 11,16; Pwt 29,9; 31,28; Joz 8,33; 23,2; 24,1), שֹׁפְטִים – „sędziowie” (por. Pwt 16,18; Joz 8,33; 23,2; 24,1; 1 Krn 23,4; 26,29), רָאשִׁים – „przywódcy” (por. Pwt 29,9; Joz 23,2; 24,1; 1 Krn 27,1; 2 Krn 19,11 [sing.]), שָׂרִים – „księżęta” (por. Pwt 1,15; 1 Krn 27,1), נָגִיד – „wódz” (por. 2 Krn 19,11), סוֹפֵר – „pisarz” (por. 2 Krn 26,11; 34,13 [plur.]), שׁוֹעֲרִים – „odźwierni” (por. 2 Krn 34,13), קִזְזִין – „księżę” (por. Prz 6,7) oraz מוֹשֵׁל – „władca” (por. Prz 6,7). We wcześniejszych tekstach są zdecydowanie różni od kapłanów i lewitów (por. Joz 8,3). W późniejszych natomiast wywodzą się oni z lewitów (por. 2Krn 19,11; 34,13)¹⁸.

Rdzeń שָׁטַר jest spotykany w innych językach semickich, np. aram. שְׂטָרָא, syryj. *šothro*, samar. *šthr*. W tych językach oznacza „dokument/pismo”. Nieco inne znaczenie ma w języku arabskim – *štr* to „linia”. Wszystkie jednak

¹⁸ Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 438 – autor uważa, że שֹׁפְטִים w Pwt 20 pochodzili spośród Lewitów; jednak stwierdza on otwarcie: „The ‘officials’ who speak at this point are not identified”.

odnoszą się do czegoś spisanego¹⁹. Można więc przyjąć, że hebr. *participium* שֹׁטְרִים może oznaczać „pisarzy”, których funkcja jest różna od przykładowo sędziów, starszych czy przywódców.

W Księdze Powtórzonego Prawa שֹׁטְרִים odgrywają ważną rolę. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że w tej Księdze owo *participium* jest użyte najczęściej: 7 razy na 25 wystąpień w ST²⁰. Ponadto zwraca uwagę fakt, że jest ono użyte w różnych częściach *Deuteronomium*, z czego najczęściej w Pwt 20 (por. Pwt 1,15; 16,18; 20,5.8.9; 29,9; 31,28). W Pwt 1,15 są oni określani jako אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידְעִים – „mądrzy i znani mężowie”, którzy są zwierzchnikami nad poszczególnymi pokoleniami izraelskimi. Natomiast w Pwt 16,18 ich rola jest ta sama, co שֹׁפְטִים. Razem mają sędzić sprawiedliwie (צִדִּיק). Oni są też bezpośrednimi odbiorcami ostatniej mowy Mojżesza (por. Pwt 31,28). W ten sposób w Księdze Powtórzonego Prawa rysuje się wyraźnie obraz שֹׁטְרִים jako ludzi mądrych, znanych, sprawiedliwych, piastujących wysokie urzędy nad różnymi pokoleniami. Wcześniej zaznaczono, że ta funkcja może oznaczać pisarza. Tekst Pwt 20,5-9 pozwala na połączenie tych poszczególnych przesłanek. Po przemówieniu kapłana występują שֹׁטְרִים, aby dokonać rekrutacji do armii. Taka czynność bez wątplenia wiąże się ze spisem przyjętych żołnierzy. W Pwt 20,9 kończy się ich rola, którą przejmują bezpośredni dowódcy²¹. Może to więc być podobna funkcja, jak w Wj 5,6-21, gdzie שֹׁטְרִים wraz z dozorcami robót są odpowiedzialni za dostawę cegieł. Rola tych ostatnich mogła być dyscyplinarna i strażnicza (a więc bardziej bezpośrednia), a שֹׁטְרִים natomiast – „biurokratyczna”.

Owi שֹׁטְרִים, dokonując rekrutacji poborowych do armii, podają aż cztery możliwości zwolnień ze służby wojskowej. Pierwsze trzy kazusy mają bardzo podobną budowę:

¹⁹ Por. BDB 1009; HALOT 1475-1476. We współczesnym języku hebrajskim מְשֹׁטְרִים oznacza „policję”.

²⁰ W innych księgach: 6 razy w 1-2Krn, 5 razy w Wj i Joz, raz w Prz.

²¹ Por. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary*, 237; Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 273.

Elementy składowe	werset 5	werset 6	werset 7
zaimek pytajny	מִי	מִי	מִי
rzeczownik	הָאִישׁ	הָאִישׁ	הָאִישׁ
zaimek względny	אֲשֶׁר	אֲשֶׁר	אֲשֶׁר
czasownik	בָּנָה	נָטַע	אָרַשׁ
dopełnienie bliższe	בֵּית־חָדָשׁ	כָּרֶם	אֶשָׁה
spójnik + partykuła negacji	וְלֹא	וְלֹא	וְלֹא
czasownik z sufiksem	חָנְכוּ	חָלְלוּ	לָקְחָהּ
polecenie	יִלְךְ וְיָשֵׁב לְבֵיתוֹ	יִלְךְ וְיָשֵׁב לְבֵיתוֹ	יִלְךְ וְיָשֵׁב לְבֵיתוֹ
I zdanie podrzędne			
spójnik	כֹּן	כֹּן	כֹּן
czasownik	יָמוּת	יָמוּת	יָמוּת
okolicznik miejsca	בְּמִלְחָמָה	בְּמִלְחָמָה	בְּמִלְחָמָה
II zdanie podrzędne:			
spójnik	וְ	וְ	וְ
podmiot	אִישׁ אַחֵר	אִישׁ אַחֵר	אִישׁ אַחֵר
czasownik ²² z sufiksem	יִחַנְּכֵנוּ	יִחַלְּלֵנוּ	יִלְקֹחֵנָּהּ

Praktyka zwalniania lub odraczania ze służby wojskowej była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie, np. Gilgamesz (por. *ANET* 48), Opowiadanie o Kerecie (por. *CTA* 14 II 96-103)²³. Ten drugi tekst podaje, co prawda, sytuację odwrotną, gdyż mówi o powszechnym obowiązku pójścia na wojnę nawet tych, którzy są z niej normalnie zwalniani: jedynacy, ułomni, ślepi, nowożeńcy. W przypadku tych ostatnich interesujące jest to, że mieli oni powierzyć swoją małżonkę komuś innemu, niespokrewnionemu ze sobą.

O zastosowaniu zasad zwolnień wymienionych w Pwt 20,5-7 w życiu biblijnego Izraela świadczy 1 Mch 3,56²⁴. Okolicznością tych zwolnień jest, aby ten, kto się wybierze na wojnę, nie zginął podczas niej (בְּיָמֵי מִלְחָמָה),

²² Ten sam, który występuje po לֹא.

²³ Por. W. Herrmann, „Das Aufgebot aller Kräfte: Zur Interpretation von 1 K II 96-103 = IV 184-91 and Deut 20,5-7”, *ZAW* 70 (1958), 215-220.

²⁴ Pewną paralelę jest też przypowieść o zaproszonych na ucztę w Mt 22 i Łk 14 (także EwTom 56). Bez wątpienia można odrzucić tak kuriozalne poglądy, że zapraszającym królem jest mesjasz, zwołujący swe wojsko na ostateczną „świętą wojnę” (np. P. Ballard, „Reasons for Refusing the Great Supper”, *JTS* 23 (1972), 341-342), a goście korzystają z praw Pwt 20. Jednak podobieństwo jest wyraźne. Interesującego porównania dokonał H. Palmer, „Just married, cannot come”, *NT* 17 (1976), 241-257. Uważa on, że odniesienia do zwolnień wymienionych w Pwt 20, znajdujących się tylko w wersji Łukaszej. Natomiast u Mateusza przypowieść ma militarną scenerię. Natomiast interpretację rabiniczną Pwt 20 przedstawił M. Gurewicz, „The Deuteronomic Provisions for Exemption from Military Service”, *AusBR* 6 (1958), 111-121.

przez co nie mógłby dokończyć rozpoczętego dzieła. Przedwczesna śmierć na polu walki mogłaby być rozumiana wówczas jako przekleństwo, o którym mowa w Pwt 28,30. Słownictwo tego wersetu jest bardzo bliskie Pwt 20,5-7. Rozpoczęte dzieło nie zostałoby w ten sposób doprowadzone do końca, co wiązałoby się z zachwianiem porządku w społeczeństwie, np. naruszeniem prawa własności. Pójście na wojnę zatem – w świetle Pwt 20 – nie mogło naruszać podstawowych praw do dokończenia dzieła i radości z tego, co uznawano za przejaw Bożego błogosławieństwa (por. Jr 29,5-6)²⁵. Dom, winnica i małżonka są odpowiednio obrazami posiadania ziemi, urodzaju i potomstwa, czyli nowego i pełnego życia w Ziemi Obiecanej, która ma być stałym miejscem pobytu Izraelitów²⁶. Zwolnienia z obowiązku pójścia na wojnę są więc pośrednio prawami zapewniającymi udział w dziedzictwie danym przez Boga i pomagającym Izraelitom, aby żyli, pracowali i rozwijali się w tym miejscu. Bez budowania domów, zasadzania i uprawiania winnic oraz zawierania małżeństw wojna jest bezcelowa. Dlatego właśnie te różne aspekty życia prywatnego biorą pierwszeństwo nad poborem do armii, czyli nad życiem publicznym²⁷.

Pierwszy przypadek zwolnienia odnosi się do tego, „który zbudował nowy dom, a jeszcze go nie poświęcił”. Owo „poświęcenie” jest określone przez czasownik *קָדַשׁ*. Występuje on zaledwie 5 razy w ST²⁸. Jako czynność poświęcenia został on użyty w 1 Krl 8,63 i odpowiadającym mu 2 Krn 7,5. Oba teksty zgodnie potwierdzają, że król Salomon oraz cały lud poświęcili „dom Jahwe” (*וַיִּקְדֹּשׁ אֶת-בֵּית יְהוָה*). Dokonało się to, gdy Salomon „złożył ofiarę biesiadną, w której ofiarował ku czci Pana dwadzieścia dwa tysiące wołów i sto dwadzieścia tysięcy owiec”. Derywatem tego czasownika jest *קִדְּשָׁה*, co oznacza „poświęcenie”, np.: ołtarza (por. Lb 7,10; 2 Krn 7,9), świątyni (por. Ps 30,1), murów miejskich (por. Neh 12,27) lub posągu (por. Dn 3,2-3). We wszystkich tych miejscach pojawia się uroczysty i religijny kontekst, sugerując, że to, co zostało zbudowane i poświęcone, dokonało się przed Bogiem podczas sakralnej uroczystości.

Rytuał poświęcenia „nowego domu” nie jest znany ze ST. Przyjmując znaczenie czasownika *קָדַשׁ* jako „poświęcić”, wydaje się, że przez analogię przypadek wymieniony w Pwt 20,5 można rozumieć jako ofiarowanie wszystkiego, co pierwotne, Bogu (por. Lb 3,13; Pwt 14,23). W ten sposób przymiotnik *שֶׁחֵדָּשׁ* może oznaczać nie tylko „nowy”, ale zarazem „pierwszy” dom postawiony przez Izraelitę. Kontekst pozwala widzieć tu człowieka młodego,

²⁵ Por. Nelson, *Deuteronomy*, 250; McConville, *Deuteronomy*, 318-319; W. De Bruin, „Die Freistellung vom Militärdienst in Deut. XX 5-7”, *VT* 49 (1999), 21-33.

²⁶ Por. R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, 290.

²⁷ Por. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 274.

²⁸ Inne znaczenie czasownika *קָדַשׁ* to „wypróbować” (por. Prz 22,6). Por. *BDB* 335; *HALOT* 334.

który rozpoczął udział w życiu publicznym, gdyż taki właśnie jest powoływany do armii²⁹. Ma on wrócić i pozostać w domu, aby ktoś inny nie dopełnił dzieła rozpoczętego przez niego w przypadku jego śmierci. Jednak ciekawym rozwiązaniem jest propozycja przedstawiona przez S. Reifa. Uważa on, że קָנָה oznacza „zainicjować”, „zacząć używać”, a nawet „wprowadzić”. Wówczas zwolnienie odnosiłoby się do tych, którzy wybudowali dom, a jeszcze w nim nie zamieszkali³⁰.

Drugi przypadek zwolnienia ze służby wojskowej obejmuje tego, „który zasadził winnicę, a jeszcze nie zebrał jej owoców”. Tekst Kpł 19,23-25 zakłada kilkuletnią pracę w winnicy. Zasadzone drzewa przez trzy lata pozostawały jako „nieobrzezane”, przez co nie można było jeść ich owoców. W czwartym roku miały być poświęcone Bogu, a dopiero w następnym można było je spożywać. W Pwt 20,6 jest użyty czasownik קָנָה (*piel*), co oznacza dokładnie „profanować”, „bezcześcić”³¹. Dlatego tekst jest niejasny. Ciekawa propozycja została przedstawiona przez J.H. Tigaya. Sugeruje on przyjęcie znaczenia tego czasownika jako „traktować jako nie-święte” (por. Jr 31,5). Owoce nowej winnicy były poświęcane (czyli ofiarowywane) Bogu dopiero w czwartym roku od jej zasadzenia, po czym mogły być spożywane. W ten sposób dotyczyłoby mężczyzny wolnego przez 5 lat³².

Kolejny powód zwolnienia ze służby wojskowej odnosi się do tego, „który poślubił kobietę, ale jeszcze jej nie wziął”. Użyty tutaj czasownik קָנָה zakłada dopełnienie małżeństwa przez współżycie seksualne i posiadanie potomstwa (por. Rdz 4,19-20; Wj 2,1-2; Rt 4,13). Tekst Pwt 24,5 określa, że człowiek, który poślubił kobietę, jest wolny od wszelkich obowiązków publicznych przez rok. Bez wątplenia jedną z przyczyn, dla której nowożeńiec jest zwolniony z pójścia na wojnę, jest fakt, że jeżeliby on zginął bez dopełnienia związku małżeńskiego, to mogłoby wraz z nim na zawsze zagaść także jego imię.

Ostatnie zwolnienie ma zupełnie inny charakter pod względem formalnym (budowa wypowiedzi) i materialnym (treść). Powtórzone są tylko niektóre elementy składowe (וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ, מִיָּהּ אִישׁ). Jest ono wprowadzo-

²⁹ Do służby wojskowej powoływano mężczyzn od dwudziestego roku wzwyż (por. Lb 1,3; 26,2; 2 Krn 25,2). R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, 241.

³⁰ Por. S. Reif, „Dedicated to *hmk*”, *VT* 22 (1972), 495-501. Tę propozycję przyjmuje P. Craigie (*The Book of Deuteronomy*, 272-273), A. Penna (*Deuteronomio* (La Sacra Bibbia), Torino 1976, 194-195), M. Rose (*5.Mose. Teilband 1:5.Mose 12-25* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1994, 236.245-246) oraz alternatywnie R. Nelson (*Deuteronomy*, 244). Natomiast J. McConville (*Deuteronomy*, 319) tłumaczy ten czasownik przez „to settle”.

³¹ Por. *BDB* 320; *HALOT* 319-320.

³² J.H. Tigay, *Deuteronomy* (Jewish Publication Society. Torah Commentary), Philadelphia 1996, 187.

ne przez osobną formułę, która zaleca, aby שְׁטָרִים jeszcze raz przemówili do ludu³³. To zwolnienie odnosi się do tych, którzy „lękają się” (הִירָא) i są „lękliwego serca” (רַךְ הַלֵּב), a zatem do tych, którzy pomimo wcześniejszej zachęty kapłana wciąż żywią obawy i nie wierzą, że Bóg będzie ze swoim ludem podczas walki (ww. 3-4). Odnosi się ono zatem nie do osobistych praw, lecz ma podłoże psychologiczne. Zwolnienie ma zapobiec, aby ten stan lęku i braku wiary (dosł. „rozmiękczenia serca”) nie udzielił się pozostałym Izraelitom. Dlatego właśnie ci ludzie są odsyłani do domu wraz z tymi, którzy podlegają poprzednim kategoriom zwolnień. Tekst ten wyraźnie pokazuje, że jest faktem, iż siła armii i zwycięstwo podczas wojny zależy od Jahwe, ale aby się to w pełni objawiło, Izraelici muszą całkowicie wyzbyć się lęku i zaufać swemu Bogu. To wezwanie przypomina epizod opisany w Sdz 7,2-3, gdzie Bóg nakazuje Gedeonowi ogłosić polecenie, że „ten, który się boi i drży (מִי־רָא וְחָרַד), niech zawróci ku górze Gilead i chroni się”. Motywacją tego polecenia był fakt, że lud zebrany wokół Gedeona mógłby zawdzięczać zwycięstwo dzięki swej liczebności, a nie Bogu.

W Pwt 20,8 łatwo można zauważyć częste użycie rzeczownika לֵב – „serce”. Jest on użyty tutaj aż trzykrotnie. Pierwszy raz odnosi się do tego, który się lęka, i jest opisane jako רַךְ – „delikatny/słaby/lękliwy”. Bardzo często tym przymiotnikiem są określani ludzie, np. dzieci Jakuba (por. Rdz 33,13), Dawid (por. 2 Sm 3,39), Salomon (por. 1 Krn 22,5; 29,1), lub części ciała, np. oczy (por. Rdz 29,17), język (por. Prz 25,15). Przymiotnik ten pojawia się też w negatywnym kontekście – osoba, która jest delikatna, staje się rozpieszczona (עָנָה; por. Pwt 28,54.56; Iz 47,1). Poza Pwt 20,8 wyrażenie רַךְ-לֵב pojawia się jeszcze tylko w 2 Krn 13,7, gdzie odnosi się ono do króla Roboama, który wykazał słabość wobec buntu pokoleń północnych. Można więc przyjąć, że to wyrażenie oznacza ludzi nie tylko napełnionych strachem, ale także tych, którzy są zbyt słabi i niezdolni do walki. Czasownik נָס, który w dalszej kolejności towarzyszy rzeczownikowi לֵב w Pwt 20,8, oznacza „topnieć” na skutek wielkiego gorąca, np. pod wpływem słońca (por. Wj 16,21), ognia (por. Ps 68,3) lub teofanii (por. Ps 97,5; Mi 1,4). Dla zobrazowania towarzyszy mu czasami porównanie כֶּדֶוֹנִי – „jak воск” (por. Ps 22,15; 68,3; 97,5; Mi 1,4). W polu semantycznym czasownika נָס często występuje także rzeczownik לֵב/לֵבָב (por. Pwt 1,28; Joz 2,11; 5,1; 7,5; 2 Sm 17,10; Ps 22,15; Iz 13,7; 19,1; Ez 21,12). „Roztopienie” czy „rozmiękczenie” serca oznacza w tych tekstach stan przerażenia, najczęściej na skutek wojny bądź nieszczęścia. Przed takim stanem dotykającym niczym zarazą całą armię, ma uchronić zwolnienie tych, których stan serca jest już taki.

33

G. von Rad (*Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8), Göttingen 1978, 94) uważa, że to przemawia za tym, iż w. 8 jest późniejszym dodatkiem. Podobnie Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, 214.

Należy także zauważyć, że ten tekst jest pełen realizmu, zwłaszcza w porównaniu z poprzednimi wezwaniami do ufności Bogu i zapewnieniem, że to On będzie walczył.

d) w. 9 – zwierzchnicy a wodzowie

וְהָיָה כָּכֵלֶת הַשָּׂטָרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם:

„Gdy pisarze skończą przemawiać do ludu, dowódcy wojsk staną na jego czele”.

Werset 9 kończy pierwszą część praw dotyczących wojny w Pwt 20. Po *שָׂטָרִים* (którzy znikają z tekstu jak poprzednio kapłan) na czele ludu mają stanąć *שָׂרֵי צְבָאוֹת* – „wodzowie wojska”. W ten sposób została wprowadzona trzecia kategoria przywódców izraelskich, przygotowujących lud do wojny (*שָׂטָרִים* i *שָׂרֵי צְבָאוֹת*, *בָּהֶן*). Rzeczownik *שָׂר* ma bardzo dużo znaczeń. Ogólnie oznacza on wysokiego urzędnika, np. reprezentującego władcę kraju (por. Rdz 12,15; Est 1,18), a także wybitną osobę (por. Sdz 7,25; Iz 19,11), przywódcę grupy (por. Rdz 39,1; 1 Sm 22,2; Dn 1,7), otoczenie królewskie (por. Jr 44,17; Oz 13,10), naczelników pokoleń lub miast (por. Sdz 10,18; Jr 29,2; Oz 8,10), nadzorców (por. Rdz 39,21; 1 Krn 15,27), a także kapłanów lub lewitów (por. Ezd 8,24; 2 Krn 35,9; 36,14)³⁴.

Wyrażenie *שָׂרֵי צְבָאוֹת* pojawia się także w 1 Krl 2,5 i 1 Krn 27,3, choć powiązanie tych dwóch rzeczowników występuje także w innych wariantach, np.: *שָׂרֵי צְבָא* (por. Joz 5,14; 1 Sm 12,9), *שָׂרֵי הַצְבָּא* (por. 1 Krl 1,25) lub *שָׂרִים בְּצָבָא* (por. 1 Krn 12,22). W militarnym znaczeniu rzeczownik *שָׂר* pojawia się również z *חַיִל* (por. 1 Krl 15,20; 2 Krn 16,4; Jr 40,7) i *מִלְחָמָה* (por. 2 Krn 32,6). W takich przypadkach oznacza on bez wątpienia wysokich rangą stałych żołnierzy, którzy są zdolni pokierować armią podczas działań wojennych. To właśnie znaczenie *שָׂר* należy wybrać dla Pwt 20,9. Otrzymują oni lud przygotowany przez kapłana i *שָׂטָרִים*, a więc pod względem religijnym i administracyjnym – do walki. Wówczas mają oni stanąć na czele ludu (*בְּרֹאשׁ הָעָם*).

e) w. 10-11 – pierwszy rodzaj oblężenia

¹⁰ כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֶלֶיהָ לְשָׁלוֹם:

¹¹ וְהָיָה אִם־שָׁלוֹם תַּעֲנֶה וּפָתַחָהּ לָךְ וְהָיָה כָּל־הָעָם הַנִּמְצָאִיבָהּ וְהָיוּ לָךְ לָמָס וְעֲבָדוּךָ:

„¹⁰ Jeżeli podejdziesz do miasta, aby walczyć przeciwko niemu, to wezwiesz go do pokoju. ¹¹ Gdy odpowie ci pokojowo i otworzy przed tobą bramy, to niech cały lud, który się w nim znajduje stanie się dla ciebie siłą roboczą i niech ci służy”.

Werset 10 rozpoczyna nową część w Pwt 20. Formuła *כִּי* + *imperfectum* wprowadza przepisy o oblężeniu, które są tematem reszty rozdziału. Prawa te są zupełnie różne od podanych w Pwt 7,1-2. Tutaj są podane różne możliwości oblężenia, które w praktyce zależą od zachowania przeciwnika, a tak-

że od terenu działań wojennych. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że właściwie tutaj dopiero jest mowa o bezpośrednim zaangażowaniu się Izraelitów w działania wojenne. Czasownik חָלַף (użyty w koniugacji *nifal*), który pojawił się już w Pwt 20,4 w odniesieniu do Jahwe, tutaj opisuje działanie ludu wybranego. Oznacza on walkę w różnych jej aspektach: zarówno staczać bitwę, oblegać miasto, jak i prowadzić wojnę na dłuższą skalę³⁵.

Początkowe prawa dotyczą kampanii wojennej prowadzonej poza Ziemią Obiecaną. W pierwszej części Izrael jest wezwany, aby zaoferować pokój (שָׁלוֹם) mieszkańcom obleganego miasta, co może być przykładem okazania miłosierdzia Boga względem obcych narodów³⁶. Wiązało się to bezpośrednio z układem, na mocy którego oblegani stawali się wasalami zdobywców³⁷. Taka praktyka jest poświadczona przez ST (por. Joz 10,1.4; Sdz 21,13). Szczególny jej przypadek znajduje się w 2 Krl 18, gdzie wysłannik króla asyryjskiego próbuje wręcz wymusić pokojowy układ na mieszkańcach Jerozolimy, starając się wywołać lęk i przerażenie.

W przypadku, gdy oblegani przez Izraelitów mieszkańcy przyjmą zaofiarowany pokój, mają otworzyć bramy przed nimi. Choć rzeczownika שַׁעַר („brama”) brakuje jako dopełnienia w Pwt 20,10, to bez wątpienia czasownik חָלַף odnosi się właśnie do niego. Otwarcie bram oznaczało nie tylko kapitulację, ale bardzo często było symbolem ogólnej niemocy oblężonych (por. Na 3,13). W świetle Pwt 20,10 mieszkańcy takiego miasta mają się stać wówczas „robotnikami przymusowymi”. Termin עָמָל oznacza pracę przymusową. Jest on jednak używany także jako rzeczownik kolektywny, który oznacza ludzi poddanych takiej pracy (por. Joz 16,10; 17,13; Sdz 1,27-36; Iz 31,8)³⁸. Nie chodzi w tym przypadku o indywidualne niewolnictwo, lecz nałożenie obowiązku przymusowych świadczeń na rzecz Izraela³⁹. Ta forma robót przymusowych była także nakładana na samych Izraelitów przez jego władców (por. 1Krl 5,27; 9,21; 12,18).

f) w. 12 – drugi rodzaj oblężenia

וְאִם-לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמָּךְ מִלְחָמָה וְצָרָתָ עָלֶיךָ: ¹²

„¹² Jeśli natomiast nie zawrze pokoju z tobą i rozpocznie z tobą wojnę, będziesz jej oblegał”.

Kolejny werset podaje sposób postępowania Izraelitów w sytuacji przeciwnej, to znaczy kiedy oblegani odrzucają propozycję zawarcia pokoju (czyli *de facto* zejścia do roli wasala) i rozpoczną walkę. Rdzeniowi שָׁלוֹם (w koniugacji *hif'il* – „zawierać/czynić pokój”) zostało przeciwstawione wyrażenie

³⁵ Por. BDB 535; HALOT 526.

³⁶ Por. E. Merrill, *Deuteronomy* (NAC 4), Nashville 1995, 285.

³⁷ Por. Craigie, *The Book of the Deuteronomy*, 275-276.

³⁸ Por. BDB 586-587; HALOT 603-604.

³⁹ Por. Nelson, *Deuteronomy*, 251.

מְלַחְמָה – dosł. „prowadzić, toczyć wojnę”. To wyrażenie jest spotykane w ST (por. Rdz 14,2; Joz 11,18; 1 Krn 5,10.19) i oznacza rozpoczęcie działań wojennych lub dłuższy ich przebieg. W przypadku, kiedy tak właśnie postąpią mieszkańcy obleganego miasta, Izraelici mają rozpocząć właściwe oblężenie.

Czasownik צוּר ma wiele znaczeń: „związać” (por. Wj 24,2; Ez 5,3), „traktować wroga” (por. Wj 23,22; Est 8,11), „zabezpieczyć” (por. Pwt 14,25; 2 Krl 5,23), „zamknąć/otoczyć” (por. Ps 139,5; Pnp 8,9), „uformować” (por. Wj 32,4; 1 Krl 7,15), a także „oblegać”, zwłaszcza w odniesieniu do miast (por. 2 Sm 11,1; 1 Krl 15,27; 20,1; 2 Krl 17,5; 18,9; 1 Krn 20,1; Iz 29,3; Jr 37,5). Jest to najczęstsze użycie czasownika צוּר i takie też należy przyjąć w Pwt 20,12⁴⁰. Jest to jednak rozporządzenie bardzo ogólnej natury. Pewne uszczegółowienia następują w dalszych wersetach.

g) ww. 13-15 – zajęcie miast poza Kanaanem

וַיִּתֶּנָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ וְהָבִיתָ אֶת-כָּל-זִכְוֹנָהּ לִפְנֵי-הָרֶב: ¹³
 רַק הַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר כָּל-שְׁלָלָהּ תָּבוּ לָךְ ¹⁴
 וְאָכַלְתָּ אֶת-שִׁלָּל אִיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ: ¹⁵
 כִּן תַּעֲשֶׂה לְכָל-הָעָרִים הָרְחֹקֹת מִמָּךְ אֲשֶׁר לֹא-מִעֲרֵי הַגּוֹיִם-הָאֵלֶּה הֵנָּה: ¹⁵

¹³ Gdy Jahwe, Bóg twój, wyda je w twoją rękę, to wytniesz wszystkich jego mężczyzn ostrzem miecza. ¹⁴ Tylko kobiety, dzieci, bydło i wszystko, co znajduje się w mieście – cały ten łup zbierzesz dla siebie. Będziesz korzystał z całego łupu twojego wroga, który daje tobie Jahwe, Bóg twój. ¹⁵ Tak postąpisz ze wszystkimi miastami położonymi bardzo daleko od ciebie, które nie są miastami tych oto narodów”.

Reguły dotyczące wojny przedstawione w tym fragmencie, odnoszą się do miast leżących poza Kanaanem. Świadczy o tym cała fraza: הַגּוֹיִם-הָאֵלֶּה הֵנָּה – „wszystkie miasta bardzo dalekie od ciebie, które nie są miastami tych oto narodów” (w. 15). Przymiotnik רָחֵק („daleki”) nie określa jednoznacznie tej odległości. W Pwt 13,8 i 28,49 pojawia się on wraz z wyrażeniem הָאָרֶץ – „z końca ziemi”. W przypadku Pwt 20,15 chodzi jednak bez wątpienia o miasta poza Ziemią Obiecaną. Werset 17 bowiem podaje listę mieszkańców Kanaanu, do których odnoszą się już zupełnie inne prawa podczas działań wojennych.

Prawa dotyczące zajęcia miast poza Kanaanem rozpoczynają się zwrotem, który ponownie przypomina Izraelitom o obecności Jahwe i Jego zaangażowanie w walkę: וַיִּתֶּנָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ – „i dał ją (tzn. ziemię) Jahwe, Bóg twój, w ręce twoje”. Występuje on dość często w *Deuteronomium* (por. Pwt 3,3; 7,24; 21,10), jak i tradycji deuteronomistycznej (por. Joz 11,8; Sdz 2,14; 1 Sm 14,12; 2 Sm 21,9; 1 Krl 22,6; 2 Krl 18,20). Ostatecznie więc zwycięstwo w wojnie należy do Niego.

Nakaz postępowania wobec zdobytego miasta za jego nieposłuszeństwo jest bezwzględny – wszyscy mężczyźni mają zostać zabici mieczem. Była to praktyka znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Wybicie mężczyzn nie wiązało się z prawem *heremu*, o którym jest mowa w dalszej części Pwt 20, lecz było swego rodzaju zabezpieczeniem przed późniejszymi ewentualnymi buntami i próbami odzyskania wolności⁴¹. Natomiast pozostali mieszkańcy – to znaczy kobiety i dzieci – mają się stać łupem dla Izraela, podobnie jak bydło i znajdujące się w nim przedmioty. W ten sposób Izraelici mieli korzystać (dosł. „konsumować”, hebr. אָכַל). Pewne rozwinięcie tych praw znajduje się w Pwt 21,10-14, gdzie są podane przepisy odnośnie do kobiety wziętej w niewolę, która może stać się żoną Izraelity. To ograniczenie w eksterminacji podbitej ludności mogło mieć za podstawę nie tylko chęć zagarnięcia łupów, ale również pewien rodzaj humanitarności. Jest to swego rodzaju stan pośredni między pokojową praktyką zajęcia miasta a całkowitą eksterminacją, o której jest mowa w Pwt 20,16-18.

Można zauważyć, że opis zdobycia miasta jest zobrazowany w podobny sposób, jak podbój Ziemi Obiecanej, zwłaszcza przez zwrot יהוה אלהיך בִּירָךְ (por. Pwt 3,2-3; 7,24). Korzystanie z dóbr podbitych miast również nawiązuje do wcześniejszego słownictwa i wyrażen w *Deuteronomium* (por. Pwt 20,14 z Pwt 6,10-11).

h) ww. 16-18 – zajęcie miast w Kanaanie

16 רַק מֵעַרִי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נִחְלָה לֹא תַחֲיֶה כָּל־נַשְׂמָה:
 17 כִּי־תִחָרֶם תַּחֲרִימֶם (A) תַּחֲתִי וְהָאֲמֹרִי הַכְּנַעֲנִי (B) וְהַפְּרָזִי תַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (A)(C):
 18 לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־יִלְמְדוּ אֹתְכֶם לַעֲשׂוֹת כָּכָל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְחָטְאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

„¹⁶ Tylko w miastach tych narodów, które Jahwe, Bóg twój, daje tobie jako dziedzictwo nie pozwolisz przeżyć niczemu, co żyje. ¹⁷ Gdyż całkowicie ich wyniszczysz: Hetytę i Amorytę, Kananejczyka i Peryzzytę, Chiwwitę i Jebusytę, tak jak rozkazał tobie Jahwe, Bóg twój, ¹⁸ po to, aby oni nie nauczyli was czynić wszystkich ich obrzydliwości, które oni czynią względem swoich bogów, i abyście nie grzeszyli względem Jahwe, Boga waszego”.

W przypadku Pwt 20,17 należy odnotować pewne uwagi z krytyki tekstu:

(A)-(A) LXX, TarJ, PSam, Peś, Vlg mają różną kolejność wymienionych narodów; wiele manuskryptów hebrajskich, Peś, Vlg dodają *warw coplulativum* przed nazwami własnymi narodów.

(B) PSam dodaje אֲמֹרִי וְכַנְעֲנִי.

(C) LXX^B dodaje καὶ Γεργεσαῖον.

Prawa odnoszące się do narodów zamieszkujących Ziemię Obiecaną są o wiele bardziej surowe, niż te podane poprzednio. W tym miejscu bowiem

⁴¹ Por. Merrill, *Deuteronomy*, 286; McConville, *Deuteronomy*, 320.

został sformułowany bezwzględny nakaz całkowitego wyniszczenia wszystkich i wszystkiego. Zostało wyrażone to w dwóch formułach: *לֹא תַחֲיָה כָּל-נֶשְׁמָה* – „nie pozwolisz przeżyć niczemu, co żyje” (w. 16) oraz *הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם* – „całkowicie ich wyniszczysz” (w. 17).

Pierwsza formuła jest wyrażona negatywnie. Czasownik *תַּחֲיָה* w koniugacji *pi'el* oznacza „pozwolić żyć / zachować przy życiu”, ewentualnie „dać życie” lub „odnowić”. W Pwt 20,16 jego dopełnieniem jest rzeczownik *נֶשְׁמָה*, który ma kilka znaczeń. Może on przybrać znaczenie abstrakcyjne, jak na przykład „oddech/tchnienie” (por. 2 Sm 22,16 [=Ps 18,16]; 1 Krl 17,17; Iz 2,22; 30,33; Hi 4,9; 26,4; 32,8; 34,14; 37,10; Dn 10,17); kolektywne, w znaczeniu wszystkie zwierzęta (por. Rdz 7,22), ludzie i zwierzęta (por. Joz 11,11; Ps 150,6), sami ludzie (por. Joz 11,14; Prz 20,27)⁴². Teksty biblijne wyraźnie wskazują, że udzielenie owego tchnienia, które sprawia powołanie do życia, jest dziełem tylko Boga (por. Rdz 2,7; Iz 42,5; 57,16; Hi 27,3; 33,4). Ludzie natomiast często są tymi, którzy powodują jego uśmiercenie (por. Joz 10,40; 1 Krl 15,29). Tak również ma stać się w przypadku Pwt 20,16. Izraelici, wkraczając do miast któregoś z narodów wymienionych w w. 17, nie mogą niczego pozostawić przy życiu.

Ten nakaz wzmacnia *תַּחֲרִימֵם הַחֲרֵם*. Pod względem gramatycznym jest to figura etymologiczna złożona z *hif'il infinitivus absolutus* i *hif'il imperfectum* (2. os. l.mn. r.m. + sufiks zaimka dzierżawczego dla 3 os. l.mn. r.m.) utworzona od rdzenia *חרם* (dosł. „zniszczeniem zniszczycie ich”). Wyraża on ideę całkowitego zniszczenia, często w kontekście religijnym, to znaczy jako poświęcenia czy ofiarowania Bogu. Czynność wyrażona przez czasownik *חָרַם* oznacza zatem wyjęcie jakiejś osoby lub rzeczy spod władzy człowieka i przeznaczenie jej na własność bóstwu, aby nią dysponowało według swojego uznania (por. Kpł 27,28-29). W praktyce dokonywało się to najczęściej przez zniszczenie jakiejś rzeczy (np. spalenie) lub zabicie osoby. Takie postępowanie było rozumiane jako religijne posłuszeństwo bóstwu. Księgi ST ukazują, że niewypełnienie tego rozkazu było wielkim grzechem, który sprowadza na winowajcę karę Bożą. Niedopełnienie prawa *heremu* było przykładowo przyczyną zabicia Akana (por. Joz 7,16-26) lub odrzucenia króla Saula (por. 1 Sm 15,1-35). Znamienne jest to, że nakaz całkowitego wyniszczenia pojawia się zawsze w kontekście wojennym. Przeznaczenie ludzi pod miecz jest więc nie tylko nakazem Boga, ale praktyką działań militarnych (por. Lb 21,2-3; Pwt 2,34; 3,6; 7,2; Joz 10,28-43). W pewnym sensie można powiedzieć, że zajęcie Ziemi Obiecanej nie dałoby żadnej korzyści, gdyby pozostawiony lud wpłynął na odstępstwo religijne Izraelitów⁴³.

⁴² Por. BDB 675; HALOT 730.

⁴³ Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 104. W tym kontekście autor stwierdza wprost: „można powiedzieć, że jeżeli Kananeczyk nie będzie zniszczony, to Izrael zostanie zniszczony przez Pana” (s. 106).

W świetle całego prawa w *Deuteronomium* były dwa powody, dla których Izraelici mieli dokonać całkowitej anihilacji mieszkańców Ziemi Obiecanej. Po pierwsze – lud wybrany był narzędziem w ręku Boga w celu odbycia sądu. Zajęcie Kanaanu było zatem nie tylko darem udzielonym Izraelowi, ale również wykonaniem karzącego wyroku względem narodów pogańskich (por. Pwt 9,4). Jest to o tyle ważne spostrzeżenie, gdyż – jak wcześniej zaznaczono – נָשָׂא jest darem Boga. Ostatecznie zatem to On sam odbiera owo tchnienie przez ręce swojego ludu, co jest zasłużoną karą. Jest to więc swego rodzaju ofiara dla Boga (por. Pwt 2,34; 7,2-3)⁴⁴. Tego motywu brak jest w Pwt 20. Po drugie – co jest już obecne w analizowanym rozdziale, nałożenie prawa *heremu* było środkiem zapobiegawczym, aby kultury pogańskie nie wkrały się do religii Izraela⁴⁵.

Całkowita anihilacja wynikała zatem z tego, że narody kananejskie były bałwochwalcami⁴⁶. Reprezentowali oni bowiem świat przeciwny Bogu. Dlatego to powinno stać się powodem całkowitej wrogości ze strony Izraelitów jako ludu świętego. Praktyka *heremu* jest w ten sposób oznaką nie tylko posłuszeństwa i wierności Bogu, ale jednocześnie uchronieniem się przed złym wpływem, który prowadziłby do praktyk bałwochwalczych. Ponadto Izraelici stają się narzędziem sprawiedliwości, którym posługuje się Jahwe, aby ukarać niegodziwość Kananajczyków.

Liczne paralelizmy z Pwt 7,1-4 (np. lista narodów, konstrukcja לְ + נָתַן, wyrażenie הַחֲרִים הַחֲרִים) pozwalają uzupełnić ogólny nakaz o zniszczeniu w Pwt 20,16-17. Izraelici nie mogą zawierać przymierza z tymi narodami (por. Pwt 7,2). Po pierwsze – wiązałoby się to z osłabieniem lub nawet zanikiem wiary w Jahwe, a zwróceniem się w stronę silniejszego sojusznika w obliczu niebezpieczeństw⁴⁷. Po drugie – „Kananajczycy” są ukazani jako narody mające być podbite w przyszłości, a jako tacy nie są partnerami do zawierania przymierza. Nakaz o niezawieraniu przymierza jest pogłębiony

⁴⁴ Por. McConville, *Deuteronomy*, 321.

⁴⁵ Spośród bardzo licznej bibliografii dotyczącej prawa *heremu* zob.: N. Lohfink, „חֲרִים”, *TDOT V* 180-199; C. Brekelmaus, „חֲרִים – Bann”, *THAT I* 635-639; J. Nandé, „חֲרִים”, *NIDOTTE II* 276-277; D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211), Atlanta 1991; J.P. Lilley, „Understanding the *herem*”, *TynBul* 44 (1993), 169-177; M. Weinfeld, *The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development* (VTS 50), Leiden 1993, 142-160; Y. Suzuki, „A New Aspect of חֲרִים in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah”, *AJBI* 21 (1995), 3-27; Y. Hoffman, „The Deuteronomistic Concept of Herem”, *ZAW* 11 (1999), 196-210; M. Hasel, *Military Practice and Polemic. Israel's Laws of Warfare in Near Eastern Perspective*, Berrien Springs 2005, 26-28.

⁴⁶ Ciekawą propozycję przedstawia Bovati (*Księga Powtórzonego Prawa*, 100), proponując wspólną nazwę dla wszystkich narodów – „Kananajczycy”. Wiąże się to z tym, że w Pwt 7,1 הַכְּנַעֲנִי zajmują centralną pozycję na liście narodów.

⁴⁷ Jest to motyw często spotykany u proroków ST (por. Iz 30,1-7; 31,1-3; 36,5; Jr 2,18.25; Ez 29,6-7; Oz 8,8-9).

o zakaz zawierania małżeństw z „Kananejczykami” (por. Pwt 7,3-4a). Powód jest właściwie ten sam – małżeństwo z poganką stałoby się „pułapką”, która spowodowałaby przekroczenie pierwszego przykazania. Izraelici zatem nie mogą „poślubić” bałwochwalstwa poprzez zawieranie przymierzy bądź małżeństw. Prawo *heremu* miało w tym dopomóc.

Całkowita anihilacja podbitej ludności pozwalała więc przyłgnąć do Boga w sposób pełny i doskonały. Zastosowanie *heremu* ostatecznie uwalniało Izraelitów od tego, co mogło stać się przyczyną odstępstwa od Jahwe – Boga Świętego. W Pwt 20,18 jest ono nazwane תועבה – „obrzydliwość”. Ten rzeczownik, występujący w ST 117 razy, bardzo często oznacza „obrzydliwości” w religijnym znaczeniu, zwłaszcza w rytualnym. Przykładowo – jest on użyty wobec czcicieli idoli (por. Iz 41,24), składania dzieci w ofierze (por. Pwt 12,31; 2 Krl 16,2) czy innych bałwochwalczych praktyk (por. Pwt 13,15; Ez 16,50; Ml 2,11). Można w tym widzieć wszystko to, co sprzeciwia się Dekalogowi: niezachowanie szabatu, kłamstwo, przemoc, niesprawiedliwość społeczną⁴⁸. Owe obrzydliwości były popełniane wobec bogów kananejskich.

Dokładna analiza innych tekstów Pięcioksięgu (np. Wj 23,24; 34,13; Lb 33,52; Pwt 7,25) pozwala nadać praktyce *heremu* szczególną wymowę religijną. Wszystko to, co kiedyś służyło w kulcie bożkom pogańskim, nawet jeśli jest to najczystsze złoto lub inne drogie przedmioty, musi być całkowicie zniszczone. Nic nie może być ponownie użyte w kulcie prawdziwego Boga, bo było to „obrzydliwością”. Tak samo nie może być użyte do celów prywatnych. Dlatego, odwołując się ponownie do paraleli w Pwt 7, w przypadku *heremu* ważną rolę odgrywał ogień. Ten żywioł, który wyrażał zarówno niedostępność (por. Wj 3,2-5), jak i niszczące działanie Boga (por. Iz 10,17), mógł całkowicie zniszczyć (dosł. „pożreć”) wszystko to, co było „obrzydliwością” wobec Niego, nawet jeśli to była bardzo cenna rzecz w ludzkim rozumieniu⁴⁹.

⁴⁸ Por. BDB 1072-1073; HALOT 1702-1704.

⁴⁹ Por. J. Bergman, V. Hamp, J. Krecher, „שֶׁחַר” *TWAT I* 451-463; J. Valckens, „Feuer”, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Zürich 1968², 478; T. Mitchell, „Fire”, w: *New Bible Dictionary*, red. J. Douglas, Leicester 1987², 377; M. Lurker, „Ogień”, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 149-151; J. Pytel, „Symbolika ognia w Piśmie św.”, *RBL* 42 (1989), 115-118; B. Renaud, X. Léon-Dufour, „Ogień”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, 615-620; W. Zwickel, „Feuer”, w: *Neues Bibel-Lexikon I*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, 669-671; M. Cocagnac, „Le feu”, w: *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris 1993, 33-50; J. Bauer, „Feuer”, w: *Bibel Theologisches Wörterbuch*, red. J. Marbösch, K. Woschitz, J. Bauer, Graz 1994, 166-167; E. Zenger, „Ogień”, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, 883-884; F. Stolz, „שֶׁחַר – Fire”, *TLOT I* 182-187; J. Naudé, „שֶׁחַר”, w: *NIDOTTE I* 532-537; W. Watson, „Fire (’ēš)”, w: *DDD²* 331-332; D. Christensen, „Ogień”, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999², 865-866;

Lista narodów wymienionych w w. 17 odpowiada liście w Pwt 7,1, choć w tym ostatnim wersecie wymieniony jest jeszcze jeden naród (Girgaszy-ci). Wymienienie siedmiu narodów, stosownie do symboliki tej liczby (por. Am 1,3-2,5), w Pwt 7,1 może być symbolicznym oznaczeniem wszystkich narodów zamieszkujących Kanaan. Ta lista czasami jest traktowana jako historyczne świadectwo ludów żyjących na tym obszarze⁵⁰. Podobna znajduje się także w Wj 23,23 i 34,11 (por. także Wj 23,2), gdzie Bóg zapowiada, że wypędzi i zgładzi te narody przed Izraelem, aby mogli oni bezpiecznie osiąść w Ziemi Obiecanej. Dlatego z Jego woli staną się one dziedzictwem (נַחֲלָה, w. 16) ludu wybranego. Jako dziedzictwo stawali się własnością Izraelitów i nie byli partnerami do zawarcia przymierza ani wchodzenia w związki małżeńskie (por. Pwt 7,2-4).

W tym miejscu należy zaznaczyć, że praktyka *heremu* była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładem mogą tu być pozabiblijne świadectwa, mówiące o „rozcinaniu” łona ciężarnych kobiet, jako wyraz okrutnego mordu: inskrypcja TiglatPilegara I oraz *Iliada* Homera (VI 57-60)⁵¹ lub inskrypcja króla Meszy (*ANET* 320-321)⁵², gdzie jest użyty rdzeń ɦrm w kontekście wymordowania całej izraelskiej ludności miasta Nebo. Prawdopodobnie jednak ta praktyka wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu wynika bardziej z chęci całkowitej anihilacji podbitej ludności niż z pobudek czysto religijnych.

i) ww. 19-20 – przepisy o drzewach

19 כִּי־תִצּוֹר אֶל־עִיר וַיְמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְחַפְּשָׁה לֹא־תִשָּׁחִית אֶת־עֵצָהּ לְנַחַל עָלֶיהָ גִּרְזֹן
כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאַתָּה לֹא תִכְרַח כִּי הָאָדָם^(A) עֵץ הַשָּׂדֶה לִבָּא מִפְּנֵיךְ בַּמִּצּוֹר:
20 רַק עֵץ אֲשֶׁר־תִּדְרַע כִּי־לֹא־עֵץ מֵאֵכָל הוּא אֹתוֹ תִשָּׁחִית וְכָרְתָּ
וּבְנִיתָ מִצּוֹר עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הוּא עֵשָׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ:

„¹⁹ Jeżeli będziesz oblegał miasto przez wiele dni, walcząc przeciwko niemu, aby je zdobyć, nie zniszczysz drzew jego, przykładając siekierę, bo z nich będziesz jadł. Dlatego ich nie zetniesz. Czy drzewo polne jest człowiekiem, abyś szedł je oblegać? ²⁰ Tylko drzewa, o których wiesz, że nie są drzewami owoco-

L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman (III), „Ogień”, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 635-638; Z. Yeivin, S. Sperling, L. Rabinowitz, „Fire (Heb. ʿēš)”, w: *EncJud² VII* 43-44; K. Schöpfung, „Fire”, w: *NIDB II* 454-455; M. Szmajdziński, „Ogień pożerający” (ʿēš + ākal) w *Zbiorze Dwunastu Proroków* (Series Biblica Paulina 5), Częstochowa 2008, 64-68.

⁵⁰ Dyskusja na ten temat jest przedstawiona w Stern, *The Biblical Herem*, 89-103. Por. także N. Lofhink, „The Destruction of Seven Nations in Deuteronomy”, *Contagion* 2 (1994), 102-117.

⁵¹ Por. M. Szmajdziński, „Cesarskie cięcie” w Am 1,13”, *Studia Loviciensia* 9 (2007), 309-325.

⁵² Por. N. Mendecki, „Stela króla Meszy”, *CT* 57 (1987) 2, 39-48; K. Smelik, *Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents*, trans. G. Davies, Edinburgh 1991, 29-50.

wymi, zniszczysz i zetniesz je, i zbudujesz narzędzia oblężnicze przeciw miastu, które prowadzi wojnę przeciwko tobie, aż je zdobędziesz”.

Uwagi krytyczne do Pwt 20,19:

^(A) Wiele tłumaczeń starożytnych dodaje partykułę negacji: LXX – μή ἄνθρωπος; TargOnq i TargJ – לא באִינשא; Peš – l’hw’ jk brnš’; Vlg – *et non homo*. Targ and Peš czytają הָ jako כִּי.

Ostatnia część praw dotyczących prowadzenia wojny, podaje przepisy odnoszące się do drzew. Są to zupełnie wyjątkowe prawa nie tylko w Pwt 20, ale i w całym *Deuteronomium*. Nawiązują one do Pwt 20,12, a więc stanowią kolejne uszczegółowienie praktyki oblężenia miasta znajdującego się poza Kanaanem⁵³. Te przepisy wprowadzają podział między drzewami owocowymi (לֵאֵי עֵץ מִאֲכָל [...] מִמֵּנוּ הָאֵלֶּיךָ) i nieowocowymi (לֵאֵי עֵץ מִלֵּאֵי). Pierwsze z nich mają pozostać nienaruszone podczas oblężenia miasta ze względu na ich odżywczą funkcję. Drzewa nieowocowe natomiast mogą być wycięte na budulec dla narzędzi oblężniczych (מִצֹּר).

Pozostawienie drzew wydających owoce miało służyć nie tylko jako pożywienie dla armii, która prowadziła oblężenie, ale również mogły one stać się częścią łupu wziętego w posiadanie po zdobyciu miasta, co przewiduje Pwt 20,14 (por. Joz 24,13). Drzewa, podobnie jak cała zdobycz miasta, nie są nieprzyjaciółmi Izraelitów, pomimo że należą do jego wrogów. Dlatego nie powinien obracać się przeciw nim ślepy gniew, jak gdyby były one rzeczywistymi wrogami. Tak samo jest w przypadku owych drzew nieowocowych, których wycięcie ma również wymiar praktyczny. Mają one posłużyć do sporządzenia narzędzi oblężniczych. Sam rzeczownik מִצֹּר (16 razy w ST) nie jest w pełni zrozumiały w tym przypadku. Najprawdopodobniej chodzi tu o jakieś drabiny, podpory lub rampy umożliwiające wejście na mur i zdobycie miasta (por. Ez 4,2), albo także pale do rozbijania bram lub murów⁵⁴.

Interesujący pod tym względem jest tekst 2 Krl 3,19.25, opisujący przypadek przeciwny. Jest to polecenie proroka Elizeusza, który w uniesieniu prorockim nakazał m.in. wyciąć wszystkie dobre drzewa (w. 19), a następnie stwierdzenie dokonania tego faktu (w. 25). Rozdźwięk między tym tekstami jest najczęściej tłumaczony wcześniejszym lub niezależnym pochodzeniem tekstu 2 Krl 3 od Pwt 20⁵⁵, ewentualnie przyjęciem propozycji, że prawo wyrażone w Pwt 20:19-20 odnosi tylko do miast położonych na samym obszarze Ziemi Obiecanej, a zatem nie obejmuje już przykładowo ziem Moabu⁵⁶.

⁵³ Por. McConville, *Deuteronomy*, 321.

⁵⁴ Por. Mayes, *Deuteronomy*, 297; Christensen, *Deuteronomy 1:1–21:9*, 448; Hasel, *Military Practice and Polemic*, 36-38.

⁵⁵ Por. Mayes, *Deuteronomy*, 296; M. Sweeney, *I&II Kings* (OTL), Louisville 2007, 283.

⁵⁶ Por. J. Gray, *I&II Kings. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1970, 437.

Analiza słownictwa w Pwt 20,19-20 oraz 2 Krl 3,19.25 pozwala jednak na przyjęcie innej możliwości. Choć bowiem w obu tekstach występuje rzeczownik עץ, to jednak towarzyszą mu inne określenia. W 2 Krl 3 jest mowa o „każdym dobrym drzewie” (כָּל-עֵץ טוֹב). Natomiast w Pwt 20 rzeczownik עץ jest powiązany z rdzeniem אכל, wprowadzając rozróżnienie na drzewa, które przynoszą owoce lub nie. Są zatem wyraźnie wyróżnione dwa rodzaje drzew. Wyrażenie עץ טוֹב może odnosić się do drzewa owocowego, ale również dobrze do rozłożystego drzewa, które przynosi cień, ewentualnie każdego żywego drzewa. Przede wszystkim jednak, biorąc pod uwagę kontekst tych tekstów, należy stwierdzić, że w Pwt 20,19 jest mowa o oblężeniu przez dłuższy czas, podczas gdy narracja 2 Krl 3 sugeruje szybkość dziejących się wydarzeń⁵⁷.

Jednak nie jest wykluczone, że zasadnicza myśl Pwt 20,19-20 kryje się w ironicznym pytaniu לְבָא הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לְבִיא מִפְּנֵיךְ בְּמִצּוֹר – „czy drzewo polne jest człowiekiem, abyś szedł je oblegać?” Pod względem gramatycznym jest to zdanie niejasne. Główny problem stanowi הָאָדָם. Ta forma może być rozumiana jako: 1) rodzajnik określony plus rzeczownik; 2) partykuła pytajna plus rzeczownik; 3) *Hif'il imperativus* w odrzeczownikowym użyciu. Ponadto w funkcji składniowej הָאָדָם może być zinterpretowany jako podmiot lub jako część orzeczenia imiennego. Obecna wokalizacja masorecka pozwala przyjąć pierwszą możliwość, choć nie wyklucza także drugiej, ponieważ zdarza się, że partykuła pytajna przyjmuje samogłoskę *qames* przed spółgłoskami gardłowymi (por. Rdz 17:17; 19:9; Lb 16:22). Przyjmując, że ה jest w tym przypadku rodzajnikiem określonym, należy הָאָדָם zinterpretować jako podmiot tej części zdania („człowiek jest drzewem polnym...”). Nie bez znaczenia jest jednak fakt, że starożytne tłumaczenia mają w tym miejscu partykułę negacji (LXX, TargJ, PSam, Peš, Vlg). Wówczas ה powinno być zinterpretowane jako partykuła pytajna. W tym przypadku אָדָם jest orzecznikiem, a podmiotem zdania jest עץ. To rozwiązanie jest powszechnie przyjmowane we współczesnych przekładach i komentarzach⁵⁸.

Jednak to rozwiązanie na poważną słabość. Jeżeli עץ jest podmiotem tej części zdania, to ono powinno być poprzedzone partykułą pytajną, a nie אָדָם. Dlatego ciekawa, aczkolwiek nie do końca przekonywająca, jest propozycja zinterpretowania הָאָדָם jako *hif'il imperativus singularis* od rdzenia אדם. W koniugacji sprawczej miałby on mieć znaczenie „umieścić”, „ustawić”, „zająć stanowisko”, a także „obsługiwać”. Wówczas należałoby frazę וְאַחֲרָיו לֹא תִכְרַת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לְבִיא מִפְּנֵיךְ בְּמִצּוֹר przetłumaczyć jako: „i nie

⁵⁷ Por. Hasel, *Military Practice and Polemic*, 132.

⁵⁸ Por. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary*, 240; von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, 94; Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 276-277; Penna, *Deuteronomio*, 197; Mayes, *Deuteronomy*, 296; Merrill, *Deuteronomy*, 282; Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 443; McConville, *Deuteronomy*, 315; Nelson, *Deuteronomy*, 244.

wytniesz ich, bo rozmieścisz się pośród drzew polnych, aby pójść dokonać oblężenia”⁵⁹. Ta propozycja pokazuje raczej, że Pwt 20,19b jest tekstem trudnym do zinterpretowania, niż podaje jego ostateczne wyjaśnienie. Dlatego słusznie ten tekst może być nazwany jako *crux interpretum*.

Może to być gorzka prawda o ludziach – tylko oni, jako obraz Boga i korona całego stworzenia, grzeszą przeciwko Bogu i w ten sposób sami siebie pozywają na sąd. Natomiast „niewinni”, w tym przypadku drzewa, powinny być zachowane⁶⁰.

WNIOSKI

Przeprowadzona do tej pory analiza pozwala na przyjęcie kilku spostrzeżeń dotyczących praw wojny w Pwt 20.

Po pierwsze – patrząc na całość tego rozdziału, podstawową rzeczą, która się z niego wyłania, jest fakt, że owe prawa koncentrują się na Jahwe nie tyle jako Prawodawcy, ile Tym, który jest jej głównym, a właściwie jedynym, organizatorem. Bitwę, czy całą kampanię wojenną, przygotowuje i przeprowadza sam Bóg a nie król. Ta postać nawet nie jest wspomniana w prawach Pwt 20. Ten fakt wydaje się, że ma wyjątkowe znaczenie w tym miejscu. Instytucja i rola króla była bez wątpienia znana autorowi tej księgi (por. Pwt 17,14-20). Jednak – w przeciwieństwie do innych państw starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie w takich przypadkach właśnie król odgrywa najważniejszą rolę – Pwt 20 usuwa go całkowicie z pola widzenia czytelnika. Są wspomniani konkretni przywódcy ludu (kapłan, pisarze, dowódcy wojskowi), ale nie król. Wydaje się, że w tym przypadku Bóg go zastępuje, a zatem analizowany tekst ukazywałby królewskość Jahwe. Pwt 20 utwierdza Izraelitów w wierze, że to właśnie sam Jahwe będzie walczył i to On sam odniesie zwycięstwo nad ich przeciwnikami. W obliczu „świętej wojny” Bóg Izraela jest ukazany jako zwycięski Wojownik. Choć takiego opisu nie ma wprost w Pwt 20, to jednak wspomnienie o wspaniałych i zwycięskich wydarzeniach podczas wyjścia z Egiptu potwierdzają te idee.

Po drugie – właściwą postawą Izraelitów, jako ludu zwycięskiego Króla, jest wiara w Niego. Można nawet powiedzieć, że to jest podstawowa broń Izraela, z którą mają wyruszyć, aby walczyć. Nakazy wypowiedziane przez kapłana na samym początku przygotowań do walki ożywiają tę wiarę. To już

⁵⁹ Por. A.E. Cairus, „The Trees Which Are Not People (Deut 19:20): An Ancient Mis-translation?”, *Asia Adventist Seminary Studies* 2 (1999), 19-22; Hasel, *Military Practice and Polemic*, 33-35.

⁶⁰ Por. Merrill, *Deuteronomy*, 287.

coś więcej niż tylko wyznanie, że Bóg jest jeden. Po słowach, które właśnie o tym przypominają, czyli po **יְשׁוּעָה**, lud wybrany ma okazać w sposób praktyczny swoją wiarę. Musi zatem przestać się lękać i porzucić swoje przeżenie. Nie może także drzeć przed wrogiem, a jego serce ma być mężne (w. 3). Są to bardzo wymowne zalecenia. Pokazują bowiem, jak bardzo silna musi być ta „broń” ludu wybranego. Tylko wtedy, gdy będzie ona właśnie taka, to będzie skuteczna, a Izraelici dzięki niej będą mogli triumfować i cieszyć się zwycięstwem.

Po trzecie – Izraelici muszą być konsekwentni w swoim działaniu. Bóg, który walczy za nich i daje wrogów wraz z całym miastami w ich ręce, oczekuje podobnej postawy od swojego ludu. To ma być właściwa odpowiedź względem Niego. Jeżeli więc oddaje Izraelitom jakieś miasto wraz z całym dobytkiem, to mają oni posiadać je w całości. Wszystko staje się ich własnością. Jeżeli jednak Jahwe zażąda dla siebie poświęcenia w całości jakiegoś miasta, to również w takim przypadku Izraelici muszą okazać posłuszeństwo. Rozróżnienie w tym przypadku na miasta w Ziemi Obiecanej i poza nią ma duże znaczenie. Izrael może wziąć w posiadanie to, co jest poza nią, czyli to, co w pewnym sensie jest obce. Tu rozciąga się władza Izraela i może on korzystać ze zdobyczy. Inaczej jednak wygląda sytuacja w przypadku miast kananejskich. Jahwe stanowczo nakazuje poddać je prawu *heremu*, co w praktyce oznacza całkowite unicestwienie. Nie jest to jednak praktyka na zasadzie prostego podziału łupu: część dla Boga, część dla Izraela. Praktykę *heremu* należy w tym przypadku rozumieć jako oczyszczenie ziemi z wszelkich obrzydliwości, które niesie ze sobą bałwochwalstwo (por. Pwt 7,1-26; 8,19-20; 11,16-17; 13,13-19). Izraelici, jako lud świętego Boga, mają w ten sposób oczyścić swoją ziemię. Dzięki temu sami uchronią się od praktyk obcych kultów i będą mogli żyć bezpiecznie.

Te wnioski mają charakter religijny. Jest to niejako teologia wynikająca z przesłania Pwt 20. Jednak ten rozdział podaje również bardzo ważne regulacje o naturze społecznej, choć naturalnie nie są one pozbawione akcentów religijnych. Jest to o tyle ważne, że te prawa osadzają lud wybrany w konkretnych realiach i pozwalają mu dobrze funkcjonować w ziemskim wymiarze.

W tym przypadku w dużej mierze zwraca uwagę dobrze uregulowany podział obowiązków. Zebranie męskiej części Izraela, uformowanie z niego armii oraz poprowadzenie w należytym porządku na wojnę, wymagało bez wątpienia dobrej organizacji. Pierwsza część Pwt 20 podaje regulacje w tej materii. Przepisy prawne wprowadzają na scenę kolejno: kapłana, pisarzy i dowódców wojska. Jednocześnie przydzielają im określone zadania pośród ludu. Zostały one omówione szczegółowo w części egzegetycznej. W tym miejscu warto podkreślić dwa aspekty.

Po pierwsze – role owych przywódców nie nachodzą na siebie. Przepisy odnoszące się do ich funkcji zostały tak ułożone, że uprawnienia kolejnego

przywódcy zaczynają się z chwilą zakończenia działania poprzedniego. Tekst Pwt 20 pokazuje to w ten sposób, że z chwilą, gdy kapłan „znika” z narracji, to wtedy mogą pojawić się pisarze, a gdy oni zakończą swoje obowiązki, pojawiają się następni zwierzchnicy. Jest więc widoczny w tym porządek, ale jednocześnie kontynuacja czynności w przygotowaniu wojska.

Po drugie – wystąpienie poszczególnych zwierzchników „zacieśnia” krąg ludzi, którzy mają przystąpić do walki. Wystąpienie kapłana można bowiem rozumieć jako przemówienie do całej męskiej społeczności. Wezwania do powrotu wypowiedziane przez שטריים zmniejszały bez wątpienia jej liczbę. Armię wolną od mężczyzn, na których ciążyły ważne zadania społeczne, oraz od tych, którzy są napełnieni lękiem, otrzymywali wodzowie. Nie jest wykluczone, że jeszcze wówczas zmniejszała się liczba tych, którzy mieli wystąpić w bezpośrednim starciu.

Inną regulacją o charakterze społecznym w Pwt 20 są przypadki zwolnień ze służby wojskowej. Choć jest ich zaledwie trzy (pomijając przypadek ogólnego wezwania, aby armię opuścili ci, którzy się boją), to jednak wielu ludziom w młodym wieku mogły one zapewnić możliwość pozostania w domu. Przypadek wybudowania domu, zasadzenia winnicy lub poślubienia żony mógł dotyczyć wielu mężczyzn w młodym wieku, czyli tych, którzy byli powoływani do armii. W ten sposób zapewniało ono własność prywatną (jedno z podstawowych praw naturalnych), a także umożliwiało pełną radość z zawartego związku małżeńskiego lub posiadania nowej rzeczy (dom, winnica).

Jako ostateczną konkluzję można podać stwierdzenie, że prawa dotyczące wojny w Pwt 20 mają silny charakter teocentryczny – Bóg jest pośród swego ludu i działa na jego korzyść, w tym przypadku stacza zwycięskie bitwy. Jednocześnie bardzo mocno uwzględniają ludzkie realia (np. lęk przed wrogiem, podział obowiązków, konieczność utrzymania własności prywatnej). Dzięki temu mogły istotnie być wdrażane w codzienne życie Izraela. Ten religijno-społeczny charakter Pwt 20 pozostaje w zgodzie z całością praw wyrażonych w Księdze Powtórzonego Prawa.

RIGHTS CONCERNING WAR IN DEUT 20

Summary

The Book of Deuteronomy is a collection of different laws and regulations given to the people by God through Moses. Rightly, no part of human life is omitted in this book. Except for the fundamental law, like the Decalogue, regulations concerning cult and public life are also found here, both in the social as well as the private dimension. Therefore, norms regulating *casus belli* are not lacking. The purpose of this work is to discuss particular law regulations appearing in this chapter.

The analysis, which has been made, allows one to make a few observations regarding the rights which concern war in Deut 20.

Firstly, looking at the entire chapter, it can be observed that the main attention is concentrated on Yahweh. He is presented not so much as law Giver, but as He who is the main, or more precisely the only, Organizer. A battle, or all of the war campaign, is prepared and managed only by God, not the king. It seems that God substitutes for him. So the text of Deut 20 shows Yahweh's kingliness. The analyzed chapter confirms the Israelites in faith that Yahweh Himself will fight and only He will achieve victory over their enemies.

Secondly, the appropriate attitude of the Israelites, as the people of the victorious King, is faith in Him. It can be said that faith is their basic weapon. The Israelites should go with faith to fight.

Thirdly, the Israelites have to be very consistent in their activity. Yahweh, who fights instead of them and gives their enemies with their entire cities into their hand, is waiting for the same attitude from His people. So, if Yahweh gives some city with its entire possessions to them, they should possess it entirely. Everything is their property. However, if God demands that a city be dedicated entirely to Him, then the Israelites also have to be obedient in this case. The difference between the cities in the Promised Land and those outside it has a very important meaning. The Israelites can take possession of everything that is outside Canaan. In the others words, they can possess what is foreign. It is different with the Canaanites' cities. In this case Yahweh firmly commanded the Israelites to subject them to the law of *herem*. In the practical sense this entailed their total annihilation. In this case the practice of *herem* should be seen as the purification of the Promised Land from all abominations which lead to idolatry. The Israelites, as the people of the Holy God, have to purify their land in this way. Then, they can protect themselves from idolatry and live safely.

These conclusions have a religious character, a certain "theology" which is taken from the message of Deut 20. However, this chapter also presents very important regulations in social matters, though they are not entirely separated from religious elements. It is important because these rules set the Chosen People in very concrete realities and allow them to function in the earthly dimension.

Firstly, a very well regulated division of duties needs to be observed. Law regulations are given in the narrative one by one: the priest, officials (scribes), and the chiefs of the army are presented one after another. Their duties among the Israelites are also shown. It is very important the roles of these leaders do not overlap with each other. The regulations concerning their functions are arranged in such a way that the rights of a subsequent leader start when the previous one is finished. Moreover, the action of individual leaders "narrows" a circle of people who will go out to war.

Secondly, another regulation concerning social rules in Deut 20 is the exemptions from military service. Though there are only three such cases (leaving aside those who leave the army because of their fear), it might provide many men of a young age with the chance of remaining at home. These exemptions (the building of a new house, the planting of a vineyard or a marriage) allowed one to complete

work which had been started. In this way, it provided private property (one of the basic natural laws) and also enabled a man to fully enjoy his marriage or to possess something new (a house, a vineyard).

Thirdly, rights concerning war in Deut 20 have a very strong theocentric character. God is among His people and acts on their behalf. At the same time, these rights respect human realities, for example fear before a battle, the division of duties, the necessity of keeping one's own property. Thanks to this fact it could be enforced in the daily life of the Chosen People. This religious-social character of Deut 20 remains in concord with the entire body of laws presented in the Book of Deuteronomy.

PIOTR BRIKS

KSIĘGA JONASZA JAKO ELEMENT DYSKUSJI NAD ZAŁOŻENIAMI REFORMY PAŃSTWA IZRAELSKIEGO W OKRESIE PERSKIM

Jedną z najbardziej barwnych i przemawiających do wyobraźni historii biblijnych jest opowieść o proroku Jonaszu. Trzeba przyznać, że napisana jest wyjątkowo dobrze – budzący sympatię główny bohater, ciekawa „intryga”, niespodziewane zwroty akcji, dobre tempo i niebanalne zakończenie¹. Na tym jednak nie koniec – na pochwałę zasługuje nie tylko literacka warstwa utworu, ale także sposób, w jaki autor wciąga czytelnika w dyskusję – bo Księga Jonasza nie jest wyłącznie ciekawie opowiedzianą historią, ale przede wszystkim próbą sprowokowania refleksji nad bardzo zasadniczymi dla Izraelitów problemami. Sposób, w jaki stara się dotrzeć do czytelnika, odróżnia ją od większości ksiąg biblijnych – nie jest ani pouczeniem – jak powinno być, ani naganą czy pochwałą, ani prorockim oraculum, nie jest nawet budu-

¹ Więcej na temat właściwości literackich Księgi Jonasza zob: P. Briks, „Opowieść o dziwnym proroku (Księga Jonasza)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu*, red. J. Frankowski (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 3, cz. 2), Warszawa 2007, 189-190. Por. H.W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Neukirchen-Vluyn 2003, 29-58.

jącym czy napominającym opowiadaniem – jest natomiast zaproszeniem do refleksji, a w rezultacie rewizji poglądów i ocen.

1. CZAS POWSTANIA

Prawie wszystko wskazuje na to, że fabularny trzon Księgi Jonasza jest dziełem jednorodnym², poddanym bardzo nieznacznym zabiegom redakcyjnym (wyjątkiem wydaje się psalm Jonasza w brzuchu ryby 2,(2)3-10, który mimo że pasuje do całości utworu, najprawdopodobniej nie stanowił pierwotnie jego części³). Fabuła i struktura opowiadania są ciągłe, logiczne i literacko spójne, także forma utworu jest jednolita, brak jest śladów wskazujących na poważniejsze ingerencje w tekst pierwotny⁴. Daje to podstawę do próby ustalenia daty powstania Księgi Jonasza jako całości. Zadanie to jednak okazuje się wyjątkowo skomplikowane. W treści nie znajdujemy bowiem bezpośrednich danych chronologicznych, na podstawie których można byłoby odważyć się na datację⁵. Mimo to próba taka musi być podjęta. Bez odpowiedzi na pytanie o historyczny kontekst Księgi Jonasza, zdani będziemy wyłącznie na interpretacyjne domysły, których w żaden sposób nie będzie można zweryfikować. W wypadku tej Księgi czas powstania stanowi klucz do jej interpretacji.

Poszlaki, na jakie wskazywali badacze próbujący datować Księgę Jonasza, można roboczo podzielić na cztery grupy: Pierwsza z nich to leksyka, druga to odniesienia do źródeł zewnętrznych (biblijnych i pozabiblijnych), trzecia to „ideologia” Księgi, czwarta to próby wnioskowania na podstawie przesłanek zawartych w treści Księgi. Niestety, większość z przytaczanych

² Patrz przegląd najnowszych opinii na temat historii redakcji Księgi Jonasza: K. Spronk, „Het boek Jona: Een overzicht van het recente onderzoek”, *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 22 (2005), 1-22, w szczególności 6-11.

³ Psalm za dodatek uważają np.: G. Vanoni, N. Lohfink, U. Simon, J.W. Watts, H.W. Wolf i wielu innych. Inaczej np. A. Deissler.

⁴ Innego zdania jest m.in. J. Wöhrle, który Księgę Jonasza dzieli na dwie warstwy redakcyjne, pierwszą datując na początek okresu hellenistycznego, drugą na połowę III w. Szczegóły zob.: J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin – New York 2008, 365-399; por. tenże, „A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness: The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve”, *JHS* 9 (2009), art. 7.

⁵ W Księdze Jonasza nie ma ani zwyczajowo umieszczanych w pismach prorockich imion panujących władców, ani odniesień do konkretnych wydarzeń historycznych (potwierdzonych w innych źródłach), ani specyficznych nazw geograficznych czy charakterystycznych imion, zwyczajów, obrzędów, przepisów prawa itp., które mogłyby stanowić punkt wyjścia do formułowania wniosków.

argumentów opiera się na bardzo kruchych podstawach. Zaledwie kilka nie budzi poważnych zastrzeżeń, choć i te nie są do końca przekonujące.

Język Księgi Jonasza wskazuje na dość późny okres jej spisania⁶. Znajdujemy w niej takie wyrażenia, jak: עָשָׂה – *wspomnieć, pomyśleć* (Jon 1,6)⁷; מָנָה – *przygotować, postać* (Jon 2,1; 4,6-8); קִרְיָאָה – *nauka, napomnienie, przestanie* (Jon 3,2 – *hapax legomenon*); טָעַם – *ogłoszenie, rozkaz, zarządzenie* (Jon 3,7 – w tym znaczeniu *hapax legomenon* – w formie aramejskiej טָעַם 25 razy w Ezd i Dn⁸); חֲרִישִׁית – *palący* (Jon 4,8); רְבֹּיָא – *10.000* (Jon 4,11, por. w formie aramejskiej w Dn 7,10), które pojawiają się wyłącznie w biblijnych i pozabiblijnych tekstach powygnaniowych. Podobnie jak zwrot: „Bóg niebios” (Jon 1,9⁹) czy aklamacja יְהוָה אֱלֹהֵינוּ – *och, Jahwe...!* (Jon 1,14 i 4,2, por. Ne 1,5.11; Dn 9,4). Obok naturalnej w biblijnym języku hebrajskim formy zaimka zwrotnego אָשָׁר w Księdze Jonasza pojawia się stosunkowo późna forma – שָׁר¹⁰.

Drugą grupę przesłanek do datacji Księgi stanowią stosunkowo liczne (przynajmniej według niektórych badaczy¹¹) aluzje do innych ksiąg biblijnych (przede wszystkim, choć nie tylko, jako nawiązania do charakterystycznych dla pewnych okresów historii Izraela koncepcji teologicznych). Należy tu jednak zaznaczyć, że tego typu zależności bywają często pozorne, a najczęściej wynikają jedynie z poczynionych założeń. Niektóre jednak nie budzą zastrzeżeń. Autor Księgi Jonasza musiał znać 2 Krl 14,25, gdzie zawarta jest wzmianka o proroku Jonaszu, synu Amittaja. Tożsamość obu postaci (przy-

⁶ Należy tu zaznaczyć, że język tekstu świadczy jedynie o dacie spisania, a nie powstania utworu, który mógł istnieć już wcześniej, albo w innej wersji, albo w przekazie ustnym. W przypadku Księgi Jonasza wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Idealna konstrukcja całości, koronkowa struktura poszczególnych elementów opowiadania, konsekwentnie stosowane słowa-kлючe, gry słowne, sprawiają wrażenie, że księga skomponowana została od podstaw.

⁷ Starsze teksty używają w takim wypadku pochodnych od rdzenia זָכַר. Paralelne wyrażenie znajdujemy w bardzo późnym, aramejskim fragmencie Dn 6,4.

⁸ Ezd 4,8n.17.19.21; 5,3.9.13.17; 6,1.3.8.11.14; 7,13.21 oraz Dn 2,14; 3,10.12.29; 4,3; 5,2; 6,14.27.

⁹ Zob.: Ezd 1,2; 7,12.21; Ne 1,4n. Są wątpliwości, jeśli chodzi o Rdz 24,3.7.

¹⁰ Por. G. Gerleman, *Ruth – Das Hohelied* (BKAT 18), Neukirchen-Vluyn 1965, 100. Przegląd argumentów lingwistycznych zob.: Th.M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (JSOTSup 236), Sheffield 1997, 36-38 oraz Spronk, „Het boek Jona”, 4-6. A. Nicacci twierdzi, że syntaksa Księgi Jonasza wskazuje na jej powstanie w VIII w. A. Nicacci, „Syntactic Analysis of Jonah”, *LASBF* 46 (1996), 9-32.

¹¹ Z najnowszych opracowań zob.: H.C.P. Kim, „Jonah Read Intertextually”, *JBL* 126 (2007), 497-528.

najmniej na płaszczyźnie literackiej) nie budzi niczych zastrzeżeń¹². Wyraźne podobieństwo widać też pomiędzy Jon 4,2 i Wj 34,6¹³.

Jednym z głównych założeń Księgi Jonasza jest twierdzenie, że poganie, tak samo jak Izrael, mogą zostać zbawieni (nawet jeśli „zbawienie” rozumieć jedynie w kategoriach rzeczywistości ziemskich, np. jako nadzwyczajny akt łaski, ratunek czy pomoc od Jahwe). Idea ta pojawia się wyraźnie dopiero w późnych tekstach prorockich: Iz 2,2-4; 60; Ag 26nn.; Za 8,23; 14,16nn. Paralełę do schematu nawrócenia i darowania kary, rozwiniętego w Jon 3, znajdujemy w Jr 18,7n. (oraz w słownictwie i myśli wielu innych fragmentów Księgi Jeremiasza¹⁴). Niektórzy wskazują nawet na samego Jeremiasza, jako pierwowzór sfrustrowanego proroka (por. 15,10.17-19; 20,14nn.). Pewne podobieństwa dostrzec można również w historii Eliasza, z której być może zaczerpnięte zostały niektóre szczegóły (por. 1 Krl 19,5nn.).

Sposób wykorzystania innych ksiąg kanonicznych przypomina z kolei styl Joela, co według H.W. Wolffa dowodzi, że obydwie księgi powstały mniej więcej w tym samym czasie, kiedy dobrze znano już utrwalone na piśmie tradycje i zaczęto wkomponowywać je we własne orędzie¹⁵. Teologiczne i warsztatowe pokrewieństwo Księgi Jonasza i Księgi Joela nie jest absolutnie oczywiste, co więcej – nie dowodzi zależności Księgi Jonasza od Joela, ale pewne podobieństwa wskazują, że obie powstawały na stosunkowo późnym etapie kształtowania się kanonu biblijnego¹⁶.

W Księdze Jonasza doszukiwano się również motywów spotykanych w mitologiach sąsiednich ludów (przede wszystkim Mezopotamii i Grecji),

¹² Postaci te utożsamiano już bardzo wcześniej – czego dowodem jest umiejscowienie Księgi Jonasza wśród Dwunastu Proroków między prorokami z VIII w. przed Chr.

¹³ Wydaje się, że jest to tekst należący do dość późnej warstwy tekstu Księgi Wyjścia – zob.: C.R. Dentan, „The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f”, *VT* 13 (1963), 34-51.

¹⁴ Dokładne wyliczenie zob. H.W. Wolff, *Studien*, 16-18.

¹⁵ Jako przykład podaje adaptację teologii nawrócenia w kształcie zaproponowanym przez Jeremiasza i księgi deuteronomiczne, oraz paralelizm Jon 3,9 i Jl 2,14; Jon 4,2 i Jl 2,13. Szczegóły zob.: Wolff, *Studien*, 67-68. Na liczne paralele z Joelem wskazuje też J. Limburg, *Jonah: A Commentary*, London 1993 oraz Th.B. Dozeman, „Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character”, *JBL* 108 (1989), 207-223. Autorów wskazujących na powiązania Jonasza z Joelem wylicza J. Wöhrle, „A Prophetic Reflection”, 7, przyp. 13.

¹⁶ Jeżeli Księga Jonasza miałaby się bezpośrednio opierać na Księdze Joela, nie mogłaby powstać wcześniej niż po pierwszej połowie IV w. – wg H.W. Wolffa czas powstania Księgi Joela – zob.: *Joel* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1963, 2-4. Metodę datacji na podstawie m.in. sposobu wykorzystania ksiąg kanonicznych w Księdze Jonasza omawiają: H. Gese, „Jona ben Amittai und das Jonabuch”, w: H. Gese, *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 124 oraz E. Blum, „Das Buch Jona”, w: *Große Werke der Literatur II*, red. H.V. Geppert, Augsburg 1992, 19. H.-J. Fabry wskazuje na liczne związki między Księgą Jonasza i Księgą Nahuma, zob.: H.-J. Fabry, *Nahum* (HTtKAT), Freiburg 2006, 116-118.

ale – po pierwsze – niemożliwe jest ustalenie bezpośrednich zależności, po drugie – rozpiętość czasowa przywoływanych odniesień jest tak wielka, że dla datacji i tak nie miałyby to żadnego znaczenia.

Mimo że Księga Jonasza zawiera bardzo mało danych mogących służyć pomocą w datacji tekstu, także na podstawie tych nielicznych można, choć nie bezpośrednio, zaryzykować pewne wnioski.

Jedyną postacią, którą możemy identyfikować historycznie (choć nie bez zastrzeżeń), jest prorok Jonasz, syn Amittaja, działający na początku VIII w. przed Chr. (jeśli prawdą jest relacja z 2 Krl 14,25)¹⁷. W takim przypadku Księga nie mogła oczywiście powstać wcześniej. Bardzo wiele wskazuje jednak, że powstała znacznie później. Wszystkie zawarte w niej dane tak znacznie odbiegają od rzeczywistości VIII czy VII w. przed Chr., że wydaje się niemożliwe, aby księgę napisał ktoś znający realia tamtych czasów¹⁸.

W wersecie 3,3 autor mówi o Niniwie w czasie przeszłym. Miasto to zostało zniszczone ostatecznie przez wojska babilońskie w 612 r. przed Chr. Przypuszczenie, że Księga powstała już po zburzeniu Niniwy, potwierdza fakt, że autor ma o niej bardzo nikłe pojęcie. Znacznie przesadził, podając jej rozmiary (3,3)¹⁹, nie podaje imienia jej króla (3,6)²⁰, sugeruje, że decyzja króla była konsultowana z dostojnikami (3,7), podczas gdy zwyczaj taki przyjęty był jedynie na dworze perskim, ale z perskimi obyczajami dwor-

¹⁷ Na temat powiązań obu postaci obszernie pisze E. Ben Zvi, *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup 367), Sheffield 2003, 40-54.

¹⁸ Innego zdania jest P.J. Lawrence. Twierdzi on mianowicie, że przedstawione w księdze dane na temat Niniwy w ogólnym zarysie odpowiadają rzeczywistości VIII w. przed Chr. Zob. tegoż, „Assyrien Nobles and the Book of Jonah”, *TynBul* 37 (1986), 121-132.

¹⁹ Jeśli oczywiście przyjąć dosłowne rozumienie określenia: „[miasto] rozległe na trzy dni drogi”. W takim przypadku oznaczałoby ono, że Niniwa miałaby średnicę ok. 60-80 km, co wielokrotnie przewyższa rozmiary Niniwy, nawet w najwspanialszym okresie jej rozwoju (5x12 km). Możliwe jednak, że autorowi nie chodziło o rozmiary miasta, ale np. o czas, który byłby konieczny, aby dotrzeć do wszystkich jej mieszkańców z prorockim orędziem. Bardziej jednak prawdopodobne wydaje się przyjęcie, że mamy tu do czynienia z celową przesadą (co nie wyklucza niewiedzy) albo symbolicznym znaczeniem określenia „trzy dni”. Podana na końcu księgi liczba 120 tysięcy mieszkańców jest jednoznacznie symboliczna (co jednak także pośrednio świadczy o braku konkretnych danych). Autor zapisał ją jako „12 razy 10.000”. Dwanaście jest dla semitów liczbą okrągłą, a w Biblii oznacza przede wszystkim całość (przeważnie Izraela, ale nie tylko, por. np. Rdz 22,20-24; 25,16). 10.000 to liczba ogromnie wielka. Niektórzy widzą w symbolice tej liczby jedną z przesłanek do uznania Niniwy w Księdze Jonasza za symbol grzesznej Jerozolimy. Taka interpretacja nie odpowiada jednak całości przesłania Księgi.

²⁰ P. Ferguson, „Who was the »king of Nineveh« in Jonah 3,6?”, *TynBul* 47 (1996), 301-314.

skimi Izraelici zetknęli się bezpośrednio dopiero po roku 538²¹, a znacznie później przyjęli je jako normę.

Jonasz ucieka przed misją zleconą mu przez Boga z Jerozolimy do Jafy. Miasto to wspomina się dopiero w późnych tekstach biblijnych – Ezd 3,7 i 2 Krn 2,15 (wyjątkiem jest tu tekst Joz 19,46, który Jafę wspomina jako miasto niemieszczące się w granicach Izraela).

Przed wszystkim jednak cała historia „misyjnej wyprawy” proroka izraelskiego do Niniwy wydaje się bardzo mało prawdopodobna. W stosunkowo licznie zachowanych dokumentach z VIII w. brakuje choćby najmniejszej wzmianki o tak radykalnym, jak opisane, nawróceniu Niniwy. Jest jednak jeden pewnik w datowaniu Księgi Jonasza. W Syr 49,10 znajdujemy określenie „dwunastu proroków”. Księga musiała więc nie tylko powstać do czasu spisania Księgi Syracha (czyli mniej więcej lat 185-175 przed Chr.), ale także zyskać właściwe uznanie, co biorąc pod uwagę jej dość prowokacyjne tezy, nie mogło nastąpić natychmiast.

Wszystkie wymienione powyżej argumenty nie tylko nie pozwalają na całkowicie pewną i precyzyjną datację tego opowiadania, ale nawet na szacunki w tym względzie. Mimo, że większość badaczy (choć nie wszyscy) jest zgodna co do tego, że Księga Jonasza powstała między deportacją babilońską (od 586) a okresem ptolemejskim (do roku ok. 200)²², tak szeroka rozpiętość

²¹ Jeśli zamiarem autora było przedstawienie Niniwy *pars pro toto*, jako symbolu Asyrii, należy zauważyć, że nie była ona jeszcze w VIII w. przed Chr. jej stolicą. Do rangi stolicy podniósł ją dopiero Sennacheryb (704-681). Por. D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London 2005, w szczególności 42-58; D. Stronach, „Notes on the Fall of Nineveh”, w: *Assyria. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11. 1995*, red. S. Parpola, R.M. Whiting, Helsinki 1997, 307-324; oraz D.J. Wiseman, „Jonah's Nineveh”, *TynBul* 30 (1979), 29-51.

²² Obecnie ogromna większość badaczy opowiada się za taką właśnie datacją (choć z różnych powodów). Z najrzetelniejszych publikacji wraz z odniesieniami do bardzo bogatej literatury przedmiotu należy wymienić: P. Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, Columbia 1963, 104-116; E. Bickerman, *Four Strange Books*, New York 1967, 29; R.E. Clements, *The Purpose of the Book of Jonah*, w: *Congress Volume Edinburgh 1974*, red. J.A. Emerton (VTSup 28), Leiden 1975, 16-28; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids 1976, 185-188; T.E. Fretheim, *The Message of Jonah*, Minneapolis 1977, 34-37; A. Brenner, „בספרות מחקר עיון והערכה נוספים לשנו של ספר יונה”, *Beit Miqra* 24 (1979), 396-405; D.F. Payne, „Jonah from the Perspective of its Audience”, *JSOT* 13 (1979), 3-12; E. Qimron, „זמן חיבורו לשנו של ספר יונה כמדר לקביעה”, *Beit Miqra* 25 (1980), 181-182; A. Hurvitz, „The History of a Legal Formula עשה חפץ כל אשר חפץ (Psalms cxv 3, cxxxv 6)”, *VT* 32 (1982), 257-267 (w szczególności 263); K. Almladh, *Studies in the book of Jonah* (Studia Semitica Upsaliensia 7), Uppsala 1986, w szczególności 41-46; H.W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary*, Minneapolis 1986, 76-78; J.S. Ackerman, „Jonah”, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge 1987, 235-243; F.W. Golka, *Jonah*, w: G.A.F. Knight, F.W. Golka, *Revelation of God: A Commentary on the Books of the Song of Songs and Jonah* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1988, 65-136 (70-72); A. Rofé,

czasowa (prawie 400 lat!) nie pozwala na ustalenie tła powstania tej Księgi. Pomocą w takim wypadku może okazać się odmienne postawienie problemu, a mianowicie podjęta w tym artykule próba odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach, czyli na jakim etapie historii Izraela przesłanie tej Księgi było najbardziej aktualne, najbliższe podejmowanym sporom i w specyficznym dla siebie sposobie dyskursu najbardziej poruszające dla słuchaczy²³. Jest to oczywiście metoda wysoce zawodna, bo księga wcale nie musi odzwierciedlać panujących w czasie jej spisania nastrojów, modnych nurtów ideologicznych czy teologicznych. Mimo to, tego typu dociekanie nie jest z góry skazane na niepowodzenie, a w przypadku Księgi Jonasza wydaje się prowadzić do bardzo ciekawych wniosków.

Na podstawie poczynionych w pierwszej części artykułu obserwacji, w grę wchodzi trzy okresy, w których mogła powstać Księga: babiloński, perski oraz wczesny helleński. Mimo że do każdego z nich pasują pojawiające się w Księdze przesłanki chronologiczne, jedynie tło epoki perskiej

The Prophetic Stories, Jeruzolima 1988, 152-159; S. Schumann, „Jona und die Weisheit: Das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit”, *TZ* 45 (1989), 73-80; A.J. Band, „Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Prooftexts* 10 (1990), 177-195, w szczególności 179.184.192-194; J. Day, „Problems in the Interpretation of the Book of Jonah”, w: *In Quest for the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophets. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, Held at Elspeet, 1988*, red. A.S. van der Woude (Old Testament Studies 26), Leiden 1990, 32-47 (w szczególności 34-36); A. LaCoque, P.-E. Lacoque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*, Columbia 1990, w szczególności 26-48; J.M. Sasson, *Jonah* (AB 24B), New York 1990, 20-28, w szczególności 26-27; U. Simon, „מבוא ופירוט, יונה עם”, Tel Aviv 1992, 31-33; J. Limburg, *Jonah. A Commentary* (OTL), Louisville – London 1993, 28-31; J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Zürich 1993, 255-262.270-273; R.B. Salters, *Jonah and Lamentations* (Old Testament Guides), Sheffield 1994, 23-27; B. Dan, „בספרות מחקר עיון והערכה נוספים לשון ספר יונה”, *Beit Migra* 41 (1996), 344-368; G.M. Landes, „A Case for the Sixth-Century BCE Dating for the Book of Jonah”, w: *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at his Retirement*, red. P.H. Williams Jr, T. Hiebert, Atlanta 1999, 100-116; U. Simon, *Jonah* (Jewish Publication Society Bible Commentary), Philadelphia 1999, xli-xlii; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets, t. I*, Collegeville 2000, 306-307; Ben Zwi, *Signs of Jonah*, 101.

Wczesne (przedwygnaniowe) datowanie Księgi Jonasza proponują: Y. Kaufmann, „ראשית תולדות האמונה היהודית”, t. II, Tel Aviv 1938-56, 279-287; J. Stek, „The Message of the Book of Jonah”, *CTJ* 4 (1969), 23-50, w szczególności 23-35; B. Porten, „Baalshamem and the Date of the Book of Jonah”, w: *De la Torah au Messie: Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris, octobre 1979*, red. M. Carrez, Paris 1981, 237-244 (por. krytyka stanowiska B. Portena: Simon, *Jonah*, xli, oraz Nogalski, *Redactional Processes*, 255-256).

O nierozstrzygalności problemu datacji Księgi Jonasza pisze np.: D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco 1987, 432-433.

²³ Chodzi tu np. o wydarzenia, które mogły się stać inspiracją do poruszenia określonych tematów, o panujące trendy w teologii, o pojawiające się wątpliwości i prowadzone dyskusje.

(a konkretniej wiek V lub początek IV) wydaje się logicznym kontekstem reprezentowanych na kartach Księgi Jonasza koncepcji, choć nie jest to konstatacja oczywista i wymaga szerszego omówienia²⁴.

2. CHARAKTERYSTYKA SPOŁECZNO-TEOLOGICZNEGO KLIMATU EPOKI PERSKIEJ

Dokładna chronologia okresu dominacji perskiej w Izraelu nie jest znana. Brak jest kronik dworskich i świątynnych (z oczywistych względów) oraz szczegółowych zapisków kronikarskich w ramach ksiąg biblijnych²⁵. Ubóstwo źródeł tłumaczy przede wszystkim pełna wyczekiwania atmosfera pierwszych lat po powrocie z deportacji. Izraelici karmieni obietnicami Ezechiela, Deuteroizajasza czy kręgów kapłańskich na wygnaniu, nie mogli uwierzyć, że ich spełnieniem jest mizerna w porównaniu z oczekiwaniami (choć obiektywnie stosunkowo korzystna) sytuacja lat powygnaniowych²⁶. Był to dla Izraela okres, który cechowała prowizoryczność, przejściowość oraz rozczarowanie, które kazało lekceważyć teraźniejszość obciążoną niespełnionymi nadziejami, a wyglądać szczęśliwej przyszłości²⁷. Oczekiwaniom na spełnienie się rozbudzonych nadziei mesjańskich, towarzyszyło poczucie zagrożenia tożsamości religijnej i narodowej. Zapoczątkowane jeszcze przed okresem babilońskim reformy Jozjasza przyniosły tylko częściowy skutek. W czasie deportacji znaczna część diaspyry izraelskiej, przeżywającej bardzo głęboki kryzys religijny i tożsamościowy, poddała się daleko idącym wpływom babilońskim (stąd stosunkowo niewielki odzew na późniejsze apele wzywające do powro-

²⁴ Zob.: L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London 2000.

²⁵ Rozbieżnościom pojawiającym się w tekstach dotyczących tego okresu, a w szczególności problemom związanym z odbudową świątyni i Jerozolimy, swoją pracę poświęciła D. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London 2005.

²⁶ Najlepszym przykładem tego typu obietnic jest euforyczna wizja sytuacji po Powrocie zapisana w Iz 49,8-10.13.17. Obraz sytuacji w Izraelu w okresie perskim zob.: E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1997. Sytuacja „korzystna” dla Izraela była oczywiście wyłącznie politycznie. Jeśli chodzi o ekonomię, po krótkim okresie rozkwitu potęgi Persji całe królestwo pogrążyło się w głębokim kryzysie. Sytuację ekonomiczną w Babilonie (pod wieloma względami bardzo podobną do tej w Judei) pod panowaniem perskim opisuje M. Dandamyev, „Achaemenid Babylonia”, w: *Ancient Mesopotamia*, red. I.M. Diakonoff, Moskwa 1969, 309.

²⁷ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005, 129-130.

tu z deportacji i odbudowania ojczyzny²⁸). Równie atrakcyjna co babilońska wydawała się zdezorientowanym Judejczykom kultura i religia perska²⁹.

Sytuację pogarszało powszechne wśród Judejczyków poczucie straty, zawiedzione nadzieje oraz dezorientacja w nowej sytuacji. Po setkach lat wewnętrznych konfliktów i kolejnych kryzysach więzi narodowe i społeczne uległy rozkładowi. Brakowało nawet zwykłego w trudnych sytuacjach solidaryzmu, a nawet ogólnie obowiązujących norm postępowania, egzekwowanych nie tylko przez prawo, ale także przez opinię społeczną. Wszystko to doprowadziło do sytuacji, w której konieczne były głębokie reformy. Niestety, powygnaniowym elitom Izraela zabrakło kreatywności i głębi ducha reformatorów z otoczenia Jozjasza.

Wydaje się, że w Biblii zachował się tylko jeden aspekt wysiłków podjętych na rzecz zreformowania powygnaniowego życia w Izraelu, ujęty obecnie w księgi: Ezdrasza i Nehemiasza oraz w założeniach teologiczno-społecznych Księgi Aggeusza. Księgi te ukazują ówczesną sytuację Izraela, panujące w nim tendencje i podjęte działania, mające na celu konsolidację narodu oraz prawne i kultyczne uregulowanie życia w kraju. Założenia reform tamtego okresu były logiczne i proste – należało odbudować podstawowe instytucje życia społecznego i religijnego w formie, w jakiej sprawdziły się w przeszłości. Odnowione (dawne) instytucje i prawa miały stanowić ramy dla dalszego rozwoju narodu oraz antidotum na grożące z zewnątrz niebezpieczeństwa³⁰.

Pierwszym elementem restauracji tak rozumianych instytucji była odbudowa widocznego znaku wybrania i zjednoczenia Izraela – świątyni³¹, a w niej uświęconego tradycją kultu JHWH³². Ta, wydawałoby się, najprostsza i najbardziej oczywista czynność wywołała pierwsze konflikty na tle narodowościowym. Dowodem był wydany przez Zorobabela zakaz udziału

²⁸ Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 375; Peter, *Wykład Pisma Świętego*, 131.

²⁹ O jej sile oddziaływania świadczy chociażby zafascynowanie nią Greków, którzy podbili Persów militarnie w IV w. Warto przy okazji wspomnieć, że wiele spośród wierzeń perskich odcisnęło silny ślad na religijności Izraelitów, a poprzez judaizm oddziaływało również na chrześcijaństwo. Zob. np. P. Briks, „Ahura Mazda – zaratusτριαńskie inspiracje jahwizmu?”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006), 139-145.

³⁰ Nie można wykluczyć, że równie ważnym, choć utajnionym celem misji Nehemiasza była pacyfikacja nastrojów wśród mieszkańców Judei w bardzo zapalnym dla Persji okresie połowy V w. Por. T.J. Betts, „The Book of Nehemiah in Its Biblical and Historical Context”, *Southern Baptist Journal of Theology* 9,3 (2005), 12.

³¹ Nie bez znaczenia jest tu fakt, że świątynię odbudowano 17 lat wcześniej niż ufortyfikowano Jerozolimę. Prymat odnowy kultu nad własnym bezpieczeństwem świadczy o wadze, jaką przywódcy przywiązywali do idei religijnej odnowy Izraela. Zob.: F.Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (NICOT), Grand Rapids 1982, 5-9 oraz E.M. Yamauchi, „Ezra – Nehemiah”, w: *The Expositor's Bible Commentary*, t. IV, Grand Rapids 1988, 583-586.

³² Wydaje się, że narodowa koncepcja świątyni była wspierana także przez proroka Aggeusza – por. Ag 2,5-9.

w pracach przy odbudowie Przybytku napływowych mieszkańców Izraela. W efekcie odrzucenie pomocy „nieczystych” stało się przyczyną nie tylko niechęci potomków północnych Izraelitów wobec powracających z wygnania Judejczyków, ale także sabotażu prac przy świątyni na tyle skutecznego, że odbudowa musiała zostać na jakiś czas przerwana (por. Ekd 4,1-5). W przekonaniu jednak liderów Izraela najlepszym postępowaniem było unikanie jakichkolwiek kontaktów z „obcymi” mogącymi stanowić pokusę odstępstwa od tradycji i wiary ojców.

Uzasadnieniem takiej postawy wobec mieszkańców poasyryjskiego Izraela było przekonanie o niższej godności obcokrajowców (w tym także „nieczystej krwi” Izraelitów) wobec Boga. W jeszcze większym stopniu przesłanka ta leżała u podstaw drugiej reformy podjętej w okresie Ezdrasza i Nehemiasza, a mianowicie nakazowi zerwania i niezawierania w przyszłości małżeństw mieszanych³³. Wprawdzie Ekd 10,18-44 mówi tylko o 113 tego typu przypadkach³⁴, ale wyliczeni są wyłącznie przedstawiciele elit Izraela. Z oczywistych względów tego typu postępowanie wywołało oburzenie u sąsiadujących z Izraelem ludów (co być może było jednym z powodów pośpiechu w odbudowie murów Jerozolimy, a na pewno zrodziło niechęć, która objawiła się m.in. w oskarżycielskim liście skierowanym do Artakserksesa – por. Ekd 4,7-16). Warto zwrócić uwagę, że w sumarium reform umieszczonym w Księdze Nehemiasza zakaz zawierania małżeństw mieszanych znajduje się na pierwszym miejscu (10,31)³⁵, co wydaje się podkreślać wagę, jaką przywiązywano do tej sprawy.

Kolejnym etapem „reanimacji” Izraela było odbudowanie administracji. Proces ten rozpoczął się od powołania urzędników i sędziów (por. Ekd 7,25)³⁶.

Etap czwarty stanowił, długotrwały w zamierzeniach, proces podporządkowania wszystkich odnowionych instytucji Izraela – władzy świątyni (oczywiście w ramach ograniczonej niezależności pod dominacją perską)³⁷.

³³ Uzasadnienie nakazu rozbicia małżeństw mieszanych włożone jest w usta witających Ezdrasza książąt izraelskich: „[...] przybyli książęta z tymi słowami: Lud izraelski, kapłani i lewici, nie trzymali się z dala od narodów tych krain, jak i od ich okropności, mianowicie – z dala od Kananejczyków, Chittytów, Peryzzytów, Jebusytów, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorytów, lecz spośród córek ich wzięli dla siebie i dla synów swoich żony, tak że ród święty zmieszał się z narodami tych krain; a książęta i zwierzchnicy przodowali w tym wiarołomstwie” (Ekd 9,1-2). Por. Ekd 9,11b.

³⁴ Prawo miało obowiązywać wszystkich. Por. *Historia czasów Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań 1961, 292.

³⁵ Por. P. Briks, „Przymierze Nehemiasza a istnienie Izraela jako ludu Bożego (Ne 9-10)”, *Verbum Vitae* 4 (2003), 82.

³⁶ Ta akurat czynność wydaje się każdemu rządzącemu absolutnie konieczna, a im bardziej chore państwo, tym większą rzeszę urzędników generuje (wydaje się, że zachodzi tu wręcz sprzężenie zwrotne).

³⁷ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, 488.

Tutaj warto zaznaczyć, że Persja w tym wczesnym okresie nie była niczym niezagrożoną potęgą, obawiała się zarówno Grecji, jak i Egiptu. Stwarzało to stosunkowo dobre warunki do prób utworzenia silnej organizacji państwowej w ramach imperium. Samym Persom bardzo zależało na trwałym spokoju w prowincjonalnych rejonach swojej strefy wpływów. Z całą pewnością m.in. surowe prawo religijne stanowiło dobrą podstawę uporządkowywania sytuacji.

Co może zaskakiwać współczesnego czytelnika – najbardziej eksponowanym elementem reformy życia religijnego w powygnaniowym Izraelu był nakaz przestrzegania szabatu (drugi punkt w wyliczeniu reform Nehemiasza, zob.: Ne 10,32). Instytucja szabatu była fundamentem wspólnotowego życia wygnańców w Babilonie i jako taka została przeniesiona do nowych okoliczności. Mimo że sytuacja była już diametralnie inna i szabat nie musiał być już głównym środowiskiem kultu, powygnaniowi „reformatorzy” nie odważyli się pomniejszyć jego roli. Co więcej, widząc jak zbawienną rolę odegrał na wygnaniu, jeszcze bardziej zaostrzyli odnoszące się do niego przepisy. Drugą częścią tego kierunku reform było surowe napomnienie dotyczące należnych ofiar, ze szczególnym akcentem na finansową stronę utrzymania świątyni i jej personelu (Ne 10,36-38)³⁸. Podobnie jak za czasów Jozjasza, świątynia miała stać się nie tylko kultycznym, ale także religijnym i intelektualnym centrum Izraela.

Sposób myślenia „reformatorów” powoli udzielał się całemu narodowi. Sądząc po późniejszych efektach, coraz większa liczba zagubionych i wystraszonych, a przede wszystkim tęskniących do „starych, dobrych czasów” ładu i obyczajności, zaczęła uważać, że jedynym sposobem na przezwycięzenie kryzysu było bezwzględne posłuszeństwo (dawnemu) prawu i odseparowanie się od możliwych (nowych) zagrożeń i pokus. W efekcie ustanowiono i zaakceptowano prawa izolujące Izraelitów od innych społeczności i wzmacniające rolę świątyni, z drugiej strony rozpoczął się proces petryfikacji prawa. Stosunkowo elastyczne do niedawna przepisy i pouczenia (ewoluujące w zależności od zmieniających się warunków) zaczęto rozumieć jako niezmiennie w żadnym szczególe Prawo ofiarowane Izraelowi przed wiekami przez samego Boga. Przestrzeganie tak rozumianego Prawa miało być dla Izraela gwarancją przychylności Boga, a w rezultacie bezpieczeństwa i pomyślności. Obydwa nurty przemian doprowadziły wkrótce do legalizmu i izolacjonizmu, przy równoczesnym przekonaniu o wyższości własnego narodu oraz nieuchronności wymierzenia sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta polegać miała na ukaraniu wszystkich wrogów Izraela za jego klęski i niepowodzenia (zgodnie zresztą z przepowiedniami proroków okresu wygnania oraz analogią do zatopienia Egipcjan po wyjściu z niewoli faraona). W takiej właśnie mentalności mają swoje korzenie powstałe niewiele później ruchy faryzeuszy,

³⁸ Na potrzeby świątyni wprowadzony zostaje dodatkowy podatek oraz inne zobowiązania (Ne 10,33).

saduceuszy czy eseneńczyków. Zmarnowana została szansa poprawnego ułożenia sobie stosunków z najbliższymi sąsiadami – Samarytanami. Istniejąca już wcześniej, i poniekąd w geopolitycznej sytuacji Izraela zrozumiała, niechęć, a nawet pogarda dla innych narodów zyskała dodatkowe uzasadnienie religijne³⁹. W miejsce jahwizmu zaczął kształtować się judaizm, który mimo że na pozór przejął wszystkie najważniejsze instytucje religii przedwygnaniowej, jednak umieścił je w zupełnie innym kontekście, a przez to zasadniczo zmienił ich funkcje i cel (nie mówiąc już o skuteczności).

Tylko takie tło mentalne pasuje do przesłania Księgi Jonasza⁴⁰. Żaden wcześniejszy ani późniejszy okres historii Izraela nie stanowi tak logicznego środowiska interpretacji przesłania tej Księgi. Jeśli przyjąć, co wydaje się obecnie nie podlegać poważnej dyskusji⁴¹, że nie jest to relacja z autentycznych wydarzeń, ale fikcja literacka, to nie mogła być ona stworzona dla samej siebie, nawet jako barwne i interesujące opowiadanie, ale musiała odpowiadać na aktualne w swoim czasie pytania i problemy.

3. PRZESŁANIE KSIĘGI

Opowieść o zbuntowanym proroku Jonaszu to dyptyk skonstruowany na podstawie trzech słów kluczowych: „wstań”, „idź do Niniwy” i „głoś”, po których następuje opis postępowania Jonasza i kontrastujące z nim zachowa-

³⁹ Oczywiście ocena ewolucji jahwizmu absolutnie nie może być jednoznaczna – ani na plus, ani na minus. W jego nowej formie, jaką był judaizm, obok elementów, które z perspektywy czasu ocenić możemy jako szkodliwe, pojawiły się też zmiany, które pozwoliły jego wyznawcom przetrwać najtrudniejsze próby historii.

⁴⁰ Por. L. Handy, *Jonah's World: Social Science and the Reading of Prophetic Story*, London 2007.

⁴¹ Mimo że do niedawna nie kwestionowano historyczności Księgi Jonasza, twierdząc, że autor ani słowem nie sugeruje alegorycznego czy parabolicznego sposobu rozumienia swojego dzieła, oraz że postaci i wydarzenia przedstawione są jako rzeczywiste. W powszechnym odbiorze o historyczności Księgi przesądzało także powołanie się przez Jezusa na „znak Jonasza” (Mt 12,38-41 i Łk 11,29-32). Uważano, że jeśli Jezus mówiąc o swoim zmartwychwstaniu, przyrównuje je do losów Jonasza, to nie mogą być one fikcją literacką. Takiej ewentualności (oczywiście z zupełnie innych powodów) nie dopuszczała również tradycja żydowska, odczytująca tę księgę w pokutne święto Jom Kipur (Dzień Przebłagania). Za historycznością Księgi Jonasza wśród polskich biblistów opowiada się obecnie m.in. T. Brzegowy, „Miłosierdzie Boże nie zna granic”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków I*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, M. Gołębski (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 4), Warszawa 2001, 129-152, uzasadnienie 136-140.147n. Na temat różnych tradycji interpretacji Księgi Jonasza zob.: U. Steffen, *Die Jona-Geschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994.

nie najpierw żeglarzy, a następnie mieszkańców Niniwy. Żeglarze to jedna z najbardziej pogardzanych przez Izraelitów grup zawodowych. Po pierwsze – swoje rzemiosło uprawiali na tajemniczych, pełnych potworów i złowrogich sił morzach (wodach otchłani). Po drugie – pływając po różnych akwenach, najczęściej oddawali cześć lokalnym bóstwom, a tym samym, nawet jeśli byli Izraelitami, żyli tak jak poganie, sprzeniewierzając się wierze w jedynego Boga. Mieszkańcy Niniwy byli z kolei symbolem wszystkiego, co złe i wrogie Izraelowi⁴². Mimo że jedni i drudzy zasługiwali w przekonaniu Izraelitów na pogardę, każda ich konfrontacja z prorokiem (wybranym przez Jahwe) kończy się dla niego kompromitacją. Kiedy Jonasz ucieka, chowa się, czuje się obrażony, marynarze modlą się, szukają Boskiej pomocy, a ostatecznie składają dziękczynną ofiarę. Mieszkańcy Niniwy, zainspirowani przez (wymuszone) orędzie Jonasza, pokutują i liczą na Boże miłosierdzie, podczas gdy on sam żywi jedynie nadzieję, że Bóg bezwzględnie ukarze znienawidzonych Asyryjczyków (pogan), a kiedy się tak nie dzieje, stać go jedynie na kolejne pretensje skierowane do Boga.

Każda z tych sekcji konfrontuje postać wybrańca Bożego, Izraelity, z grupą powszechnie pogardzanych ludzi – najpierw pogańskich żeglarzy, potem mieszkańców budzącej strach Niniwy. Za każdym razem prorok się kompromituje, a poganie postępują właściwie⁴³. Idealna symetria obu części opowiadania świadczy o tym, że ani żeglarze, ani Niniwici nie stanowią jedynie tła dla opowiadania o proroku. Obie te społeczności reprezentują cały świat pogan. Mimo swej anonimowości stanowią obok Jahwe i Jonasza, trzeciego głównego bohatera księgi⁴⁴. Biorąc pod uwagę znaczenie potrójnego powtórzenia, jako dopełnienia całości, można przypuszczać, że nie przez przypadek autor Księgi podaje jedynie dwa przykłady – w ten właśnie sposób nie zamykając kwestii i pozostawiając czytelnikowi pole do przemyśleń. Końcowe, otwarte pytanie jest swoistym zaproszeniem do „dopisania” dalszego ciągu tej noweli, jej trzeciego elementu.

⁴² Najbardziej barwny obraz znienawidzonej przez Izraelitów Niniwy zawiera Księga Nahuma. Z podobną recepcją tego miasta przez autora Księgi Jonasza nie zgadza się np. T. Bolin. Jego zdaniem Jonasz wyobraża sobie Niniwę tak, jak przedstawiają ją w swojej literaturze pisarze greccy – jako wielkie i wspaniałe miasto. Zob. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness*; por. też: Th.M. Bolin, „Eternal Delight and Deliciousness: The Book of Jonah After Ten Years”, *JHS* 9 (2009), art. 4.

⁴³ Por. S. McKenzie, „The Genre of Jonah”, w: *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday*, red. H. Wallace i M. O'Brien (JSOTSup 415), London 2005, 159-171.

⁴⁴ Sumaryczne opracowanie roli reprezentantów pogan w Księdze Jonasza zob.: Ben Zvi, *Signs of Jonah*, 123-126 (wraz z literaturą).

4. GATUNEK LITERACKI

Oderwanie od rzeczywistości historycznej (a nawet świadome jej ignorowanie przez hagiografa – brak dat, imion władców, odniesień do znanych wydarzeń⁴⁵), elementy bajkowe, symboliczność postaci, klarowna struktura księgi, powtarzalność schematu, wyraźne zabiegi autora, mające na celu wywołanie u czytelnika pożądanych reakcji i emocji – wszystko to wskazuje, że mamy do czynienia z mistrzowsko skonstruowaną przypowieścią polityczno-społeczno-teologiczną⁴⁶. Pod szatą arcydzieła literackiego autor skrył katechezę, wzorując się na otaczanych coraz większą czcią księgach tworzącego się powoli kanonu. Podobnie jak one odwołuje się do znanej i szanowanej postaci, oraz akcję swojej opowieści umieszcza w odległej przeszłości. Z całą pewnością Księga Jonasza nie stanowi wyłącznie opowiadania o krnąbrnym, ksenofobicznym i sfrustrowanym proroku, który ucieka przed Bogiem, a zmuszony siłą do wypełnienia swojej misji, nie wierzy w jej powodzenie.

WNIOSKI

Z ogromną dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że Księga Jonasza jest swoistym głosem w dyskusji o kierunku zmian, jakie zachodziły w Izraelu w V lub na początku IV w. przed Chr. Wydaje się, że jej autor nie miał ani władzy administracyjnej, ani realnego wpływu na wprowadzane przepisy. Wybrał więc inny sposób wyrażenia swojego zdania. Napisał księgę (która, gdyby nie znalazła się w kanonie, byłaby wręcz akademickim przykładem apokryfu⁴⁷), w której, pod pozorem opowiadania o znanej postaci historycznej, przedstawia słabe strony i absurdy albo jeszcze przeprowadzanych reform, albo już ich skutków.

⁴⁵ Najwyraźniej nawet on nie zamierzał nadawać swojej opowieści pozorów historyczności, co najwyżej, dla dodania jej splendoru, sugeruje jej starożytność. Por. M.S. Davis, „Jonah in History and Legend”, *BI* 16 (1989), 38-41.

⁴⁶ Więcej na temat prób kwalifikacji Księgi Jonasza zob.: Brzegowy, *Miłosierdzie Boże*, 131-136; M. Burrows, „The Literary Category of the Book of Jonah”, w: *Translating & Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H.G. May*, red. H.Th. Frank, W.L. Reed, Nashville 1970, 80-107; oraz w formie podsumowania R. Lux, *Jona – Prophet zwischen Verweigerung und Gehorsam. Eine erzählanalytische Studie* (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT 162), Göttingen 1994, 48nn.

⁴⁷ Określenie „apokryf” ma w tym przypadku jedynie opisać metodę, jaką posłużył się autor. W żaden sposób nie odnosi się ono w tym przypadku do kwestii natchnienia tej księgi.

Warto przy okazji zauważyć, że sam autor nie przedstawia jakiegokolwiek konstruktywnej sytuacji zaistniałej po powrocie z Babilonii. Księga nie zawiera żadnego przesłania wprost, a kończy się pytaniem o miłosierdzie Boga, pozostawionym bez odpowiedzi. Co więcej, gdyby czytelnik (w sposób zupełnie naturalny i zgodny z pobożną atencją wobec mężów Bożych) podążał śladami proroka, w rezultacie znalazłby się w opozycji do Boga! Jonasz nie jest tu jednak negatywnym przykładem proroka, czy oskarżeniem skierowanym przeciwko przywódcom, ale raczej ironicznym obrazem tej części Izraela, która powołując się na wybraństwo i szczególną godność, z pogardą odnosiła się do *gaim* – obcych⁴⁸. Księga ta jest więc wyraźnym zaproszeniem do refleksji nad zasadami leżącymi u podstaw judaizmu okresu perskiego. Słuchacz, który parokrotnie w czasie lektury księgi zmuszany jest do zajęcia stanowiska wobec przedstawianych wydarzeń, wnioski z nich musi wyciągać sam⁴⁹. Tego typu zabieg nie miałby wielkiego sensu, gdyby odbiorca nie znajdował się w nurcie dyskusji na poruszone w Księdze tematy.

Paradoksalnie wydaje się, że głos autora Księgi Jonasza został niezauważony (kto wie, czy sama Księga nie znalazła się w kanonie tylko dlatego, że odczytawszy ją zbyt powierzchownie, decydenci nie zrozumieli głębi jej przesłania). Faktem pozostaje, że judaizm w formie zapoczątkowanej reformami Ezdrasza i Nehemiasza stał się dominującym nurtem duchowości izraelskiej i ostatecznie doprowadził do alergicznej niechęci do obcych oraz momentami komicznego legalizmu. Mimo to niewytłumaczalnym zbiegiem okoliczności bardzo krytyczna wobec narodu wybranego Księga Jonasza nie tylko nie popadła w niepamięć, ale zajęła nigdy niekwestionowane miejsce wśród najświętszych ksiąg Izraela. Dzisiaj stanowi ona cenną poszlakę, wskazującą na dyskusję, jaka odbywała się w łonie pogrążonego w przygnębieniu zlepką wygnańców odbudowujących, tak jak potrafili najlepiej, swoją ojczyznę, wiarę i honor.

⁴⁸ Zdecydowanie nie zgadzam się tu z pojawiającymi się w ostatnim czasie publikacjami potępiającymi (niekiedy w bardzo agresywnym tonie) tego typu interpretację jako antyjudaistyczną, i z tego tylko powodu *a priori* uznając ją za niesłuszną; np.: J. Sasson, *Jonah* (AB 24B), New York 1990; Y. Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge 2000; B. Green, *Jonah's Journeys*, Collegeville 2005; czy bardzo emocjonalnie reagujący Bolin, „Eternal Delight and Deliciousness”, art. 4.

⁴⁹ Por. T.S. Warshaw, „The Book of Jonah”, w: *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, vol. I, red. G.L. Kenneth, Nashville 1974, 202; W.B. Crouch, „To Question an End, to End a Question: Opening the Closure of the Book of Jona”, *JSOT* 62 (1994), 101-112.

DAS JONABUCH – EINE STIMME IN DER DISKUSSION
ÜBER DIE REFORM DES ISRAELISCHEN STAATES
IN DER PERSISCHEN PERIODE

Zusammenfassung

Die bisherigen Bemühungen das Buch Jona zu datieren bleiben erfolglos. Alle in dieser Diskussion angebrachten Argumente sind zweifelhaft und die meisten sind reine Spekulation. Ganz gewiss ist das Problem einerseits besonders kompliziert, andererseits absolut fundamental. Ohne die Bestimmung der Epoche, wann das Buch geschrieben worden ist, können wir es kaum interpretieren. Weil alle traditionellen Methoden der Datierung versagten, schlägt der Autor vor, umgekehrt zu suchen. Zuerst fragt er sich wovon in Wirklichkeit das Buch erzählt und dann konfrontiert er das mit möglichen Zeitperioden in der Geschichte Israels. Es stellt sich heraus, dass nur die persische Epoche und genauer, die Zeit der Reformen von Ezra und Nehemiah passen als der logische Hintergrund der Entstehung der Jona-Erzählung. In diesem Zusammenhang ergibt sie sich als eine inspirierende Reaktion auf die akuten Probleme jener Zeit: Petrifikation des Gesetzes und allergische Einstellung gegen die Fremden.

ANDRZEJ PIWOWAR

POCHODZENIE I NATURA STAROTESTAMENTALNEGO KULTU MOLOCHA

STAN BADAŃ

Tekst masorecki Starego Testamentu mówi o kulcie Molocha (hebr. *mólek*), któremu Izraelici palili w ofierze dzieci. Tekst ksiąg świętych podaje nam jednak zbyt mało informacji, abyśmy byli w stanie odtworzyć dokładnie pochodzenie, historię rozwoju i naturę tego kultu w narodzie wybranym. Już tłumacze Septuaginty zmagali się, o czym świadczy tekst grecki Starego Testamentu, z trudnościami związanymi z istnieniem samego bóstwa i składanymi dla niego ofiarami (zobacz poniżej interpretację tradycyjną).

Pierwszym naukowym opracowaniem dotyczącym kultu Molocha był esej J. Seldena *De Dis Syris*, opublikowany w 1617 r. Od tego czasu powstało wiele opracowań i prac naukowych poświęconych temu zagadnieniu¹. Jednak pomimo tak dużego zainteresowania kultem Molocha, pozostaje on nadal jedną z największych tajemnic dotyczących historii religii nie tylko starożytnego Izraela, lecz także całego Bliskiego Wschodu.

Niniejszy artykuł poświęcony jest dwóm podstawowym kwestiom dotyczącym omawianego zagadnienia: naturze oraz pochodzeniu badanego kultu.

¹ Szczegółową historię badań poświęconych kultowi Molocha przedstawia G.C. Heider, *The Cult of Molek* (JSOT Sup 43), Sheffield 1985, 1-92.

Oba te zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane, dlatego też zostaną omówione bez wyraźnego ich rozgraniczenia.

Celem naszego opracowania nie jest ostateczne rozstrzygnięcie podjętych problemów, lecz przybliżenie aktualnego stanu badań nad nimi i ukazanie złożoności poruszanej problematyki. W tym celu zostaną zaprezentowane najważniejsze próby ujęcia Molocha i jego kultu. Najpierw zostanie przedstawiona interpretacja tradycyjna i rabiniczna, następnie próba powiązania kultu Molocha z prawem dotyczącym pierworodnych, w dalszej zaś kolejności poglądy Eissfeldta i Weinfeldta, a na końcu ujęcie Molocha jako bóstwa chtonicznego.

1. INTERPRETACJA TRADYCYJNA

Opiera się ona na analizie danych biblijnych dotyczących Molocha i jego kultu. Słowo *môlek* występuje w hebrajskim tekście Starego Testamentu osiem razy: Kpł 18,21; 20,2.3.4.5; 1 Krl 11,7; 2 Krl 23,10; Jr 32,35. Tradycyjnie termin ten jest rozumiany jako imię bóstwa kananejskiego, któremu składano w ofierze dzieci. Sam akt ofiarniczy wyrażany jest poprzez czasowniki *n̄n* („dać”; por. Kpł 20,2.3.4) i *ʾbr* (w *Hiphil* „pozwolić przeprowadzić”; por. Kpł 18,21; 2 Krl 23,10; Jr 32,35). Pierwszy z tych terminów ma dostrzegalny aspekt ofiarniczy, choć nie przesądza o złożeniu ofiary – może odnosić się również do dedykacji²; co do drugiego istnieje wiele niejasności. Tylko raz czasownik ten występuje z dopełnieniem „przez ogień” (*bāʾēš*; por. 2 Krl 23,10) w odniesieniu do kultu Molocha, co sugerować może czynność palenia ofiary. W Kpł 18,21 i Jr 32,35 mowa jest jedynie o przeprowadzeniu (*ʾhaʾābir*) dzieci dla Molocha. Nasuwają się więc wątpliwości, czy chodzi tu o rzeczywiste i faktyczne spalenie ciała dziecka, czy jest to raczej symboliczne określenie czynności ofiarowania – poświęcenia dziecka bóstwu bez faktycznego zabicia go, na co może wskazywać użycie analizowanego terminu w Lb 31,23³.

² Zob. J. Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?”, w: *Sacrifice in Religious Experience*, red. A.I. Baumgarten (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 93), Leiden 2002, 50-51.

³ Właśnie w ten sposób H.F. Fuhs interpretuje czasownik *ʾbr*: „Passing something through fire refers not to a form of child sacrifice by incineration but to some sort of consecration associated with magic” (H.F. Fuhs, „ābar”, w: *TDOT X* 417; zob. R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico* [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23], t. I: *Dalle origini alla fine dell'età monarchica*, Brescia 2005, 312). J. Day natomiast opowiada się za ofiarniczym znaczeniem *ʾbr* (*Molech. A God of Human Sacrifice in the*

Do tekstów zawierających wyraźne odniesienie do Molocha dołączane są również te fragmenty Starego Testamentu, w których jest mowa o tym samym typie ofiar, jednak bez wyraźnej wzmianki o imieniu bóstwa (por. Pwt 12,31; 18,10; 2 Krl 16,3; 17,17.31; 21,6; Jr 7,31; 19,5; Ez 16,21; 20,26.31; 23,37; 2 Krn 28,3; 33,6)⁴. Również w nich odzwierciedla się ta sama niejasność dotycząca znaczenia użycia *l'ha'ābir*, która występuje we wcześniej wspomnianych tekstach, choć słowo to znacznie częściej pojawia się z dopełnieniem „przez ogień” (*bā'š*; por. Pwt 18,10; 2 Krl 16,3; 17,17; 21,6; Ez 20,31; 2 Krn 28,3; 33,6). Wydaje się, że interpretację ujmującą kult Molocha w formie rzeczywistego palenia ciał dzieci w ogniu, potwierdzają te spośród powyższych tekstów, w których czynność ofiarnicza jest określona za pomocą czasownika „palić” (*šrp*; por. Pwt 12,31; 2 Krl 17,31; Jr 7,31; 19,5). Utożsamienie jednak tego kultu z Molochem nie jest jednoznaczne – nie jest wprost uzasadnione; powyższą identyfikację komplikuje fakt, że – jak stwierdza prorok Jeremiasz – również Baalowi składano tego typu ofiary w tym samym miejscu co Molochowi (por. Jr 19,5; 32,35).

Tradycyjnie łączy się te dwie grupy tekstów, odnosząc je do kultu Molocha. Na ich podstawie stwierdza się, że dzieci były składane bóstwu w ofierze poprzez ich spalenie w ogniu w miejscu określanym jako Tofet („palenisko”), które znajdowało się w Dolinie Ben-Hinnom, na południe od Jerozolimy⁵.

Według interpretacji tradycyjnej kult Molocha został wprowadzony w Królestwie Judy za czasów panowania Achaza (734-728 przed Chr.; por. 2 Krl 16,3)⁶. Kananejskie pochodzenie kultu opiera się na tekstach, które mówią o przeprowadzaniu dzieci przez ogień przez „pogan, których Pan wypędził przed Izraelitami”, czyli Kananejczyków (por. Pwt 12,29-31; 18,9-10; 2 Krl 16,3; 21,2; 2 Krn 28,3 a także Ps 106,34-38 i Mdr 12,5)⁷. Kult został

Old Testament (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989, 15-20).

⁴ W niniejszym opracowaniu zostają pominięte te teksty, które w dyskusji nad kultem Molocha określane są jako mogące być aluzją do niego. Day do tej grupy tekstów zalicza: 2 Sm 12,31; 1 Krl 11,7; Jr 49,1.3; Am 1,15; 2,1; 5,26; 7,13 i dyskutuje nad niektórymi z tekstów pochodzących z Księgi proroka Ozeasza (Day, *Molech*, 72-81. A także: Heider, *The Cult of Molek*, 301-336).

⁵ Zob. Day, *Molech*, 24-28; Heider, *The Cult of Molek*, 346-365.

⁶ M.F. Cramer, na podstawie greckiego tekstu Am 5,26, twierdził, że Izraelici czcili już Molocha podczas pobytu na pustyni, choć Mojżesz nie miał nic wspólnego z tym kultem (M.F. Cramer, *De Moloch Ammonitarum Idolo*, Wittenberg 1720). W.W. Baudoussin, na podstawie Ez 20,25-26, odrzucił pogląd, jakoby Am 5,26 miał odnosić się do ortodoksyjnego kultu Molocha praktykowanego już podczas wyjścia z Egiptu (W.W. Baudoussin, *Jahve et Moloch: sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente*, Leipzig 1874).

⁷ Zob. Day, *Molech*, 29-31. Lange twierdzi, że w kulturach, które były spadkobierczyniami kultury kananejskiej, do których zalicza Fenicję wraz z jej koloniami punickimi, Moab

odnowiony później za czasów Manasses (699-643 przed Chr.; por. 2 Krl 21,6). Według Biblii ostatecznie został usunięty podczas reformy religijnej przeprowadzonej przez Jozjasza (641-609 przed Chr.; por. 2 Krl 23,10). Wzmianka o nim w Jr zdaje się jednak świadczyć o tym, że reforma Jozjasza nie wykorzeniła go całkowicie. Zaniknął dopiero po niewoli babilońskiej (por. Ez 20,25-26.30-31)⁸, choć niektórzy utrzymują, że był sprawowany również po powrocie z niewoli (por. Iz 57,5). Ta ostatnia opinia nie jest pewna, ponieważ opiera się na tekstach, które mogą być jedynie aluzją do kultu Molocha⁹.

W.F. Albright uważa, że Achaz zapożyczył kult Molocha nie od Kanaanczyków, lecz od Syryjczyków. Jego zdaniem 2 Krl 17,31 potwierdza to przypuszczenie. W opinii uczonego składanie dzieci w ofierze było potwierdzeniem uroczystego ślubowania¹⁰.

Teksty biblijne ograniczają kult Molocha do Królestwa Judzkiego, nie mówią o praktykowaniu go w Królestwie Północnym, choć w 2 Krl 17,17 jest on wymieniony jako jedna z przyczyn, które doprowadziły Izrael i Judę do upadku. Jednak na tej podstawie nie możemy stwierdzić istnienia kultu w Królestwie Północnym¹¹.

Poza paleniem dzieci w ogniu nie możemy nic więcej powiedzieć na temat kultu Molocha. „Przeprowadzenie przez ogień” było prawdopodobnie symbolem spożywania przez bóstwo ofiar ludzkich (por. Ez 23,37). Nie jest pewne, czy dzieci były palone żywe czy martwe, jak to miało miejsce w kulcie chaldejskim potwierdzonym przez obrazy na pieczęciach cylindrycznych. Według opinii rabinów (Kimchi i *Yalkut*) Moloch był przedstawiany w postaci ludzkiej z głową byka, ale również ta opinia nie jest ani potwierdzona, ani pewna.

i Tell Deir 'Alla, dzieci były składane w ofiarach. Na tej podstawie wnioskuje, że w Kanaanie składano dzieci w ofierze (A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters – That Was No Command of Mine» [Jer 7:31]. Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction”, w: *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, red. K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römhild (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 112), Leiden 2007, 113-116,120-124). Berthelot stwierdza, że przypisywanie Kanaanczykom składania dzieci w ofierze było tendencyjne, ponieważ miało ukazać ich jako ludzi okrutnych, czy wręcz bestialskich, a poprzez to uzasadnić ich eksterminację (K. Berthelot, „Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period”, w: *Human Sacrifice*, 154-161).

⁸ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 344,375-383; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters», 128-129; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, 74-75.

⁹ Zob. przypis nr 3.

¹⁰ Zob. W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1953³, 163.

¹¹ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 282-285. A. Kondracki uważa jednak, że 2 Krl 17,17 jest dowodem na istnieniu ofiar składanych z dzieci również w Królestwie Północnym (zob. A. Kondracki, „Pochodzenie i szczególnie charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 214).

Interpretacja tradycyjna wydaje się rzetelna, wewnętrznie spójna i dobrze udokumentowana przez Biblię, istnieje jednak szereg zarzutów, które są wobec niej stawiane. Pierwszym z nich, o czym była już mowa wcześniej, jest interpretacja czasownika *'br*. Czy należy rozumieć go w znaczeniu „przeprowadzić”, czyli złożyć w ofierze (rzeczywiste zabicie dziecka), czy odnosi się on raczej do czynności przekazania (poświęcenia, dedykowania, oddania) dziecka bóstwu?

Druga niejasność dotyczy rozumienia hebrajskiego słowa *môlek*. Wokalizacja masorecka sugeruje, że jest ono imieniem własnym bóstwa. LXX tłumaczy je w tym znaczeniu, zmieniając wokalizację na *moloch*, tylko w 2 Krl 23,10 i Jr 32,35. W pozostałych tekstach spółgłoski *mlk* tekst grecki Starego Testamentu oddaje przez *archôn* („władca”, „książę”, „zwierzchnik”; por. Kpł 18,21; 20,2.3.4.5) lub *basileus* („król”; por. 1 Krl 11,7; Jr 32,35), co może sugerować, że tłumacz interpretował je jako *melek* („król”) nie w odniesieniu do ziemskiego władcy, lecz jako epitet nieznanego nam dziś z imienia bóstwa, które było określane jako „król”. Nie jest to argument rozstrzygający, ponieważ możliwe jest, że tłumacz lub tłumacze mogli nie zrozumieć tekstu oryginalnego, który mówił o imieniu własnym bóstwa. Znacznie bardziej godna uwagi jest zmiana samogłosek w greckim imieniu *moloch*. Sprzeciwia się ona wokalizacji masoreckiej, która, zdaniem niektórych badaczy, pochodzi z przeniesienia samogłosek z rzeczownika *bōšet* („wstyd, hańba”) na spółgłoski *mlk*¹², co z kolei potwierdzałoby nieoryginalność wokalizacji masoreckiej.

Biblijny obraz Molocha zostaje osłabiony poprzez dwie perykopy. W tekście hebrajskim 1 Krl 11,7 Moloch jest określony jako ohyda Ammonitów, co jest oczywistym błędem, ponieważ to Milkom, a nie Moloch był bóstwem tego narodu¹³. Jr 19,5 stwierdza zaś, jako jedyny tekst całego Starego Testamentu, że dzieci były palone nie Molochowi, lecz Baalowi¹⁴.

¹² A. Geiger jako pierwszy zaproponował tę hipotezę w 1857 r. (A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Frankfurt am Main 1928²). Na temat formy słowa zob.: Day, *Molech*, 56-58; Heider, *The Cult of Molek*, 223-232; M. Weinfeld, S.D. Sperling, „Moloch, Cult of”, w: *EncJud XIV* 428.

¹³ Zob. Day, *Molech*, 31-33; Heider, *The Cult of Molek*, 278-279. J. Gray i F. Stolz uważali jednak, że Molocha można utożsamić z Milkodem (J. Gray, „The Desert god 'Attr in the Literature and Religion of Canaan”, *JNES* 8 (1949), 72-83; tenże, *The Legacy of Canaan* (VTSup 5), Sheffield 1965², 171-173; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (BZAW 118), Berlin 1970, 181-218).

¹⁴ Niektórzy uczeni uważali, że na podstawie Jr 19,5 i 32,35 można stwierdzić, iż Moloch był innym imieniem Baala (G. Östborn, *Yahweh and Baal: Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, Lund 1956, 13-24, 38, 42, 55-57, 81, 103; L. Sabottka, *Zephania: Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar* (BibOr 25), Roma 1972, 24-25; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973, 129). Lange uważa, że w Jr imię Baal jest używane jako termin uogólniający wszystkie formy obcych kultów sprzecznych z ortodoksyjnym jahwizmem (Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 129-131).

Powyższe fragmenty zdają się świadczyć o pewnego rodzaju niekonsekwencji lub zamieszaniu w panteonie pogańskich bóstw.

Według interpretacji tradycyjnej kult Molocha został przejęty za czasów króla Achaza od rodowitych mieszkańców Palestyny, czyli Kananejczyków. Król ten znany jest ze skłonności synkretycznych i bałwochwalczych, dlatego też jest tak krytycznie oceniony przez Biblię. Jednak, jak świadczy 2 Krl 16,10-11, był on raczej poddany wpływom jeśli nie asyryjskim, to aramejskim, a nie kananejskim. Powrót do kultu kananejskiego w sytuacji przemożnych wpływów asyryjskich wydaje się mało prawdopodobny. Trzeba jednak zaznaczyć i podkreślić, że Pismo Święte nie przypisuje Achazowi wprowadzenia regularnego kultu sprawowanego dla Molocha, a mówi tylko, że król przeprowadził przez ogień swego syna (2 Krl 16,3; jednak w 2 Krn 28,3 mowa jest o synach w liczbie mnogiej; również w odniesieniu do Manassesza użyta jest liczba mnoga – por. 2 Krn 33,6). Mogła więc to być ofiara jednorazowa, złożona w chwili wyjątkowego zagrożenia całego królestwa spowodowanego atakiem ze strony Resina, króla Aramu, i Pekacha, króla Izraela, na wzór ofiary Meszy, króla Moabu, o której jest mowa w 2 Krl 3,27.

Kananejskie pochodzenie kultu Molocha podważa fakt, że Pismo Święte zaczyna mówić o tym kulcie nie wcześniej niż w VII w., mimo że wywodzi go od Kananejczyków, którzy żyli jeszcze przed zajęciem Ziemi Obiecanej przez naród Izraela¹⁵!

Dane archeologiczne dostarczają jednak pewnych przesłanek potwierdzających kananejskie pochodzenie kultu Molocha. Z całą pewnością, na podstawie znanych imion osób, możemy stwierdzić, że w czasach Starego Testamentu w Edomie było znane i czczone bóstwo o imieniu *Mlk*¹⁶. Znacznie ważniejsze przesłanki pochodzą z Fenicji. W Tyrze znane było bóstwo o imieniu Melkart. Imię to tłumaczy się powszechnie jako „król miasta” (*mlk qrt*). Melkart, jako bóstwo dominujące, był łączony z reformą religijną dokonaną przez Hiram (współczesnego Salomonowi) w X w. przed Chr.¹⁷ W.F. Albright, na podstawie tekstów ugaryckich oraz utożsamienia Melkarta z Heraklesem, odniósł *qrt* do świata podziemnego¹⁸. Z całą pewnością można

¹⁵ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 404.

¹⁶ Tamże, 171-172.

¹⁷ Zob. J. Morgenstern, „The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphaneis”, VT 10 (1960), 139.

¹⁸ Zob. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 81,196; tenże, „A Votive Stele Erected by Ben-Hadad I of Damascus to the God Melcarth”, BASOR 87 (1942), 29. Interpretacji Albrighta sprzeciwił się Du Mesnil du Buisson, który uważał, że nie ma podstaw do uznania Melkarta za bóstwo chtoniczne (R. Du Mesnil Du Buisson, *Nouvelles Études sur les dieux et les mythes de Canaan* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 33), Leiden 1973, 64). Morgenstern natomiast uznał Melkarta za bóstwo słoneczne (Morgenstern, „The King-God among the Western Semites”, 141).

stwierdzić wielką popularność bóstwa w Tyrze i nieco mniejszą w punickich koloniach oraz jego chtoniczny charakter. Imię Melkart można zrozumieć jeszcze w inny sposób: jego element *mlk* można odnieść do syro-palestyńskiego bóstwa Malik-Milku/i, wtedy Melkart znaczyłoby „Malik-Milku/i podziemnego świata”¹⁹.

Spośród autorów starożytnych o ofiarach z dzieci w Fenicji jako pierwszy napisał w I w. po Chr. Kwintus Kurcjusz Rufus w *Historiae Alexandri Magni*, IV 3.23. Bardziej godne zaufania jest świadectwo Filona z Byblos (cytowany przez Euzebiusza w *Praeparatio evangelica*, I.10.45 i IV.16.11), który odwoływał się do wcześniejszych źródeł. Jego świadectwo jest zarówno historyczne, jak i mityczne. Stwierdza w nim, że ojcowie miasta mieli zwyczaj składania w ofierze Ełowi-Kronosowi swoich dzieci w czasie zagrożenia ich miasta. Również w koloniach punickich składano ofiary z dzieci. Porfirusz (*De abstinentia*, II 56) potwierdza istnienie zwyczaju ofiarowywania dzieci przez Fenicjan Kronosowi²⁰.

Połączenie jednak kultu fenicko-punickiego z biblijnym kultem Molocha musi zostać dowiedzione. Ofiarowywanie dzieci w koloniach punickich jest pewne i niepodważalne, trzeba jednak jeszcze udowodnić, że kult ten pochodził z Fenicji i był tam praktykowany, a takich dowodów niestety dziś nie mamy²¹.

Wykopalka przeprowadzone przez R.A.S. Macalistera w Gezer, E. Sellina w Taanach i G. Schumachera w Jerycho zainicjowały nowy etap w badaniach kultu Molocha. Podczas wykopalisk odkryto bowiem dzbany ze szczątkami spalonych kości dziecięcych. Zdaniem archeologów pochodziły one z czasów średniego i późnego brązu i były dowodem na składanie ofiar z dzieci przez ludy zamieszkujące Palestynę przed jej zdobyciem przez Izraelitów. Również K. Kenyon oznajmiła, że odnalazła w Jerycho ślady ofiar z dzieci pochodzące z okresu neolitu²². W połowie lat 50. XX w. podczas budowy lotniska w Ammanie (wykopalka dokończono w 1966 r.) odnaleziono resztki budowli, którą określono jako świątynię pochodzącą z okresu późnego brązu. Odnaleziono w niej dużą ilość resztek ludzkich i zwierzęcych, które nosiły wyraźne ślady palenia, oraz ołtarz, który był nadpalony

¹⁹ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 175-179.

²⁰ Zob. Day, *Molech*, 86-87, 196-203; Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, 213-214; A. Wypustek, „The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa”, *Eos* 81 (1993), 265-274.

²¹ J.R. Tatlock, *How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East* [nieopublikowana rozprawa doktorska, University of Michigan], 2006, 72-74; Weinfeld, Sperling, „Moloch, Cult of”, 428; Wypustek, „The Problem of Human Sacrifices”, 263.

²² Zob. K. Kenyon, *Digging Up Jericho*, London 1957, 72.

z wierzchu²³. L. Herr, po dokładniejszych badaniach w 1976 r., stwierdził, że większość kości należała do osób dorosłych, a nie dzieci i że w miejscu tym dokonywano kremacji zmarłych, lecz nie składano ofiar z ludzi. Świątynia była połączona z ceremoniami pogrzebowymi i służyła nomadom do oddawania czci zmarłym²⁴. Do dziś toczy się dyskusja, czy powyższe dane archeologiczne są świadectwami za istnieniem na terenie Palestyny kultu obejmującego składanie dzieci w ofierze, czy raczej są dowodem poświadczającym praktykę kremacji zwłok²⁵.

Podsumowując dane archeologiczne, możemy stwierdzić z całkowitą pewnością, że ofiarowywanie ludzi, a szczególnie dzieci w obrzędach kultycznych, znane było i praktykowane jedynie w punickich koloniach. Mogło być też znane i praktykowane w geograficzno-kulturalnym kontekście Izraela, choć nie ma na to przekonujących dowodów.

2. INTERPRETACJA RABINICZNA²⁶

W interpretacji rabinicznej można wyróżnić trzy sposoby wyjaśniania kultu Molocha.

Pierwszy z nich widzi w ofiarowaniu dzieci poświęcenie ich na służbę sprawowaną obcemu bóstwu – idolatria. W II w. rabbi Judah ben Elai ryt przeprowadzenia przez ogień pojmował w kategoriach inicjacji (*Sifre Deuteronomium* 18,10). Rab Abaye (IV w. po Chr.) opisywał kult Molocha jako przejście wzdłuż ceglanego muru z ogniem po obu stronach, podczas gdy Rabah określa go jako skakanie przez dół z ogniem w czasie święta Purim (Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 64b). Średniowieczny żydowski uczony Rashi

²³ Zob. G.L. Harding, „Recent Discoveries in Jordan”, *PEQ* 90 (1958), 7-18; J.B. Hennessy, „Excavation of a Bronze Age Temple at Amman”, *PEQ* 98 (1966), 155-162; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 123-124; B.H. Reynolds, „Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of *mlk* and מִלֵּךְ”, w: *Human Sacrifice*, 148-149.

²⁴ Zob. L. Herr, „The Amman Airport Excavations, 1976”, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 21 (1976), 109-111. A także Tatlock, *How in Ancient Times They Sacrificed People*, 49, 154-158.

²⁵ Zob. G.C. Heider, *The Cult of Molek*, 210-222; A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 119.

²⁶ Zob. Day, *Molech*, 20-22; G. Vermes, „Leviticus 18:21 in Ancient Jewish Bible Exegesis”, w: *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, red. J.J. Petuchowski, E. Fleischer, Jerusalem 1981, 108-124; M. Weinfeld, „The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background”, *UF* 4 (1972), 142-144.

opisał kult jako oddanie syna pogańskiemu kapłanowi, który przeprowadzał go pomiędzy dwoma płonącymi stosami.

Według G. Vermesa sens tej interpretacji był następujący: ojciec nie dokonywał odstępstwa od wiary, lecz jedynie był świadkiem apostazji syna. Zdaniem uczonego ten sposób wyjaśniania kultu Molocha był motywowany powygnaniowym zakazem składania dzieci w ofierze. Dzięki tej alegorycznej interpretacji tradycyjne dane biblijne były zachowane, a z drugiej strony prawo zostało zmodernizowane: zakazywało aktywnego uczestnictwa ojca w apostazji syna²⁷.

Interpretację tę można dostrzec także w Pięcioksięgu Samarytańskim, który w Kpł 18,21 w słowie *ʾhaʾābîr* zastępuje resz literą *dalet*, i w ten sposób otrzymuje lekcję „nakłaniać do służenia; sprawiać, że ktoś służy”, oraz w LXX, która zawiera czasownik *latreuein* („być sługą; służyć; sprawować kult”)²⁸.

Drugi sposób interpretacji kultu Molocha zaproponowany przez rabinów, ujmuje go nie w kontekście liturgicznym, lecz w odniesieniu do małżeństw mieszanych. W tej interpretacji słowo *zeraʾ* jest pojmowane nie jako „potomstwo”, lecz jako „nasienie”; natomiast *ʾhaʾābîr* jest parafrazą stosunku seksualnego lub zapłodnienia (por. Jb 21,10). Interpretację tę spotykamy w *Megillab* 4,9, a także na marginesie Kodeksu Neofitów przy tekście Kpł 20,2. Targum Pseudo-Jonatana przedstawia interpretację, którą można określić jako połączenie pierwszej i drugiej. Rzeczą zadziwiającą jest fakt, że również Peszitta trzyma się tej linii interpretacyjnej.

Według tej interpretacji Kpł 18,21 zabrania zapładniania aramejskich (czytaj nie żydowskich – pogańskich) kobiet przez Żydów, a nawet stosunków seksualnych z nimi. Małżeństwa mieszane są zabronione, ponieważ dzieci narodzone z tych związków nie są uznawane za Żydów. W ten sposób ojciec (Żyd) pomnażałby liczbę oddających cześć obcym bóstwom (por. Wj 34,16; Pwt 7,3-4 – konsekwencje niezachowania tych zakazów widać w 1 Krl 11,4-8).

Interpretacja kultu Molocha w kluczu odnoszącym się do sfery seksualnej może wydawać się zaskakująca i dziwna, musimy jednak zwrócić uwagę na kontekst zakazu kultu Molocha wyrażony w Kpł 18,21. Dotyczy on sfery seksualnej (18,6-18 – zakazane relacje seksualne, 18,19-23 – inne grzechy

²⁷ Zob. Vermes, „Leviticus 18:21”, 111-112.

²⁸ N.H. Snaith uważał, że przeprowadzenie przez ogień znaczyło tyle, co oddanie dziecka na służbę świątynną, a dokładniej przeznaczenie go do prostytucji sakralnej (zob. N.H. Snaith, „The Cult of Molech”, *VT* 16 (1966), 123-124).

dotyczące tej sfery życia człowieka)²⁹. Wydaje się więc, że to kontekst Kpł 18,21 jest podstawą powyższej interpretacji³⁰.

Trzecia interpretacja koncentruje się raczej na karach za sprawowanie kultu Molocha. Kpł 20,2 mówi, że karą za sprawowanie tego kultu jest śmierć przez ukamienowanie. Zgodnie z tą interpretacją, kary tej jest winny jedynie ten, kto oddał dziecko Molochowi i przeprowadził je przez ogień, nie jest jej winny natomiast ten, kto oddał dziecko Molochowi, ale nie przeprowadził go przez ogień, jak również ten, kto przeprowadził je przez ogień, lecz nie oddał go bóstwu (Miszna *Sanhedrin* VII, 4a; a także *Sifra Kodashim* 10 i *Sifre Deuteronomium* 18,10)³¹.

Zdaniem J. Daya wszystkie powyższe interpretacje zdają się nie brać pod uwagę danych biblijnych, dlatego też nie mogą być wykorzystane jako argumenty przeciwko tradycyjnej interpretacji kultu Molocha, czyli rzeczywistego ofiarowywania dzieci³². Inni zarzucają im charakter apologetyczny.

3. KULT MOLOCHA JAKO FORMA PRAWA DOTYCZĄCEGO PIERWORODNYCH

Inicjatorami tego kierunku interpretacji byli G.F. Daumer i F.W. Ghillany³³. W swoich badaniach skoncentrowali się oni na ewolucji religii starożytnego Izraela przed ustaleniem ortodoksyjnego jahwizmu. Twierdzili, że w religii patriarchów i religii Mojżeszowej praktykowano ofiary dla Molocha, a dopiero w późniejszym czasie Jahwe został odróżniony od tego bóstwa. Właśnie w tym kluczu interpretowali oni nakaz Prawa ofiarowania dla Boga pierworodnych zawarty w Wj 13,2 i 22,28. W ich mniemaniu prawo to jest świadectwem pierwotnego kultu Molocha w Izraelu, które dopiero później zostało zmodyfikowane poprzez pozwolenie na składanie zamiast dzieci ofiary zastępczej ze zwierząt. Poglądy tych uczonych wyznaczyły główny kierunek badań nad kultem Molocha w XIX w. Dopiero pod koniec tego wieku

²⁹ K. Elliger i W. Zimmerli uważali, że dzieci składane w ofierze były owocem kultycznych rytów seksualnych (K. Elliger, *Leviticus* (HAT 4), Tübingen 1966, 241; W. Zimmerli, *Ezechiel, Bd. I* (BKAT 13), Neukirchen-Vluyn 1969, 357). Day zdecydowanie odrzuca tę interpretację (Day, *Molech*, 23). Hartley interpretuje zakaz kultu Molocha jako zagrożenie jedności narodu (J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4), Dallas 1992, 336).

³⁰ Zob. Day, *Molech*, 22-24.

³¹ Zob. Vermes, „Leviticus 18:21”, 117-118.

³² Zob. Day, *Molech*, 22.

³³ Zob. G.F. Daumer, *Der Feuer- und Moloch-dienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation*, Braunschweig 1842; F.W. Ghillany, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, Nuremberg 1842.

W.W. Baudissin i A. Kamphausen odrzucili poglądy Daumera i Ghillany'ego dotyczące relacji Jahwe–Moloch³⁴.

Podstawą do włączenia prawa dotyczącego pierworodnych (por. Wj 13,2.11-15; 22,28b-29; 34,19-20) do dyskusji nad kultem Molocha jest idea oddania – ofiarowania dzieci Bogu. Ponadto dwa z powyższych tekstów zawierają słowa znane z perykop dotyczących kultu Molocha: Wj 13,12 (*w^eha'āḥar^etā*) i Wj 22,28 (*titten*). Za połączeniem kultu Molocha z prawem pierworodnych, zdaniem zwolenników tego utożsamienia, przemawia również fakt, że tekst Wj 22,28b-29, który uważany jest za najstarszą formę tego prawa, nie mówi nic o możliwości wykupienia pierworodnych ludzi i zwierząt. Na tej podstawie wielu dawnych egzegetów sądziło, że pierwotne prawo dotyczące pierworodnych wzywało do złożenia ich w ofierze, podczas gdy zmodyfikowana, późniejsza jego forma dozwalała ich wykupywanie (Wj 13,11-15; 34,19-20; Lb 18,15-16)³⁵. Według R. de Vaux opinia ta jest arbitralna, ponieważ duży szacunek, którym cieszyli się pierworodni, czyni powyższą hipotezę wręcz niemożliwą. Ponadto uczony stwierdza, że Wj 34,19-20 (forma prawa pierworodnych dopuszczająca wykup) jest tekstem starszym niż Wj 22,28-29, który ma formę absolutną (nie dopuszcza wykupu). Porównanie Wj 22 i Wj 34 nie pozwala stwierdzić, że pierwotne rygorystyczne prawo zostało zmodyfikowane w późniejszym czasie. Byłoby rzeczą nielogiczną i nieprawdopodobną, gdyby w jakimkolwiek narodzie istniało prawo ofiarowywania pierworodnych, którzy gwarantowali przetrwanie narodu. Nie istniało ono również nigdy w Izraelu, nawet u jego początków³⁶.

O. Eissfeldt uważał, że w czasach, w których wykup był już dozwolony, składano jeszcze czasami ofiary z dzieci. Prawo to odniósł on do kultu

³⁴ Pierwszy z nich bronił fenickiego pochodzenia kultu Molocha i wiązał go z Melkartem (Baudissin, *Jahve et Moloch*). Zaslugą Kamphausena było danie krytycznej, biblijnie uzasadnionej, bazy do odpowiedzi na dominującą w XIX w. propozycję Daumera-Ghillany'ego (A. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn 1896).

³⁵ Zob. K. Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible”, w: *Human Sacrifice*, 108; O. Kaiser, „Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben: Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament”, w: *Denkender Laube, Festschrift C.H. Ratschow*, red. O. Kaiser, Berlin 1976, 24-48; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 117-118, 124-125, 129. Y. Ariel stwierdza jednak, że nie jesteśmy w stanie wskazać źródła ani początku praktyki wykupywania pierworodnych synów (Y. Ariel, „Still Ransoming the First-Born Sons? *Pidyon Habben* and Its Survival in the Jewish Tradition”, w: *Human Sacrifice*, 306-308).

³⁶ Zob. M. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11”, w: *Human Sacrifice*, 77-78; Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, 215; Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH?”, 49,55; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956, 107; de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 70-71.

Molocha i stwierdził, że składanie dzieci w okresie sprzed reformy deuteronomistycznej było dozwolone w oficjalnym jahwizmie³⁷.

W drugiej połowie XX w. niektórzy uczeni powrócili do utożsamienia kultu Molocha z kultem Jahwe. Twierdzili, że pomimo iż Moloch pierwotnie był bóstwem pogańskim, to jednak jego kult był utożsamiany z kultem Jahwe³⁸. Powyższe utożsamienie oparte jest na trzykrotnym stwierdzeniu w Jr (7,31; 19,5; 32,35), że Jahwe nie nakazał składać Izraelitom dzieci w ofierze, tak jak myśleli składający je. Ofiary te, według opinii zwolenników tej hipotezy, były uważane za realizację prawa pierworodnych.

Prawo dotyczące pierworodnych i kult Molocha nie mogą być jednak utożsamione³⁹, ponieważ to pierwsze odnosiło się tylko do dzieci narodzonych, jak mówi sama nazwa, jako pierwsze, natomiast w tekstach odnoszących się do kultu Molocha jest mowa o składaniu dzieci w ogólności, nigdy nie mówi się o pierworodnych. Poza tym prawo odnoszące się do ofiarowania pierworodnych dotyczyło tylko i wyłącznie synów⁴⁰, natomiast w kulcie Molocha były ofiarowywane również córki (por. Pwt 18,10; Jr 7,31;32,35; Ez 16,20; 2 Krl 17,17; 23,10).

Także Ez 20,25-26 jest niekiedy przytaczany jako tekst potwierdzający istnienie w Izraelu praktyki ofiarowywania pierworodnych⁴¹. Rozumienie jednak tego tekstu jako nakazu Jahwe do składania ofiar z dzieci nie jest możliwe, ponieważ w Izraelu nigdy nie praktykowano ofiar z pierworodnych. Prorok wielokrotnie wyraźnie potępia takie ofiary (por. Ez 16,20-21; 20,31; 22,31; 23,37-39). Ez 20,25-26 musi być analizowany w swoim kontekście. Cały rozdział dwudziesty poświęcony jest niewierności Izraela i jego ukaraniu. Bóg karci swój lud przez złe prawo i przez zwyczaje, które nie dają mu życia (ofiary z pierworodnych). Prorok odnosi się do prawa z Wj 22,28-

³⁷ Zob. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende Gottes Moloch*, Halle 1935, 51-55; tenże, „Menschenopfer”, w: *RGG³ IV* 868. Zob. także B.S. Childs, *The Book of Exodus* (OTL), Philadelphia 1974, 195.

³⁸ Zob. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Leipzig 1957-65⁵, 89-90, 123; M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956³, 173; Heider, *The Cult of Molek*, 401-408; H. Irsigler, *Gottesgericht und Jahwetag*, St. Ottilien 1977, 34; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 129.

³⁹ Zob. Day, *Molech*, 67; H. Gese, „Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsoffer”, w: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Festschrift W. Zimmerli*, red. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, Göttingen 1977, 143-145; Heider, *The Cult of Molek*, 254; Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH?”, 54-55; P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Molk and mlk* (nieopublikowana rozprawa doktorska), Harvard University 1975, 236-237.

⁴⁰ K. Finsterbusch, na podstawie analizy Wj 22,28-29; 34,19-20 i Lb 18,15, uważa, że prawo ofiarowania Bogu pierworodnych obejmowało również dziewczynki (Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible”, 92-93,96,101,108).

⁴¹ Zob. Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible”, 88-91; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 116.

29, które było dobre, lecz naród zrozumiał je źle – w sensie materialnym i poszedł za błędnym postępowaniem sąsiadów. Poprawne podejście do tego tematu przedstawia Jr 7,31 i Jr 19,5 – jest ono przeciwne tekstowi z Ez 20,25-26⁴². Teksty z Jr nie utożsamiają Jahwe z Molochem; nie stwierdzają, że to właśnie Jahwe kazał składać dzieci w ofierze, lecz przeciwnie – są świadectwem opozycji wobec tych, którzy tak myśleli⁴³.

Day odrzuca utożsamienie Molocha z Jahwe, ponieważ niemożliwe jest, aby Jahwe mógł być utożsamiany z bóstwem chtonicznym. Przez długi czas Szeol był uważany za królestwo, które nie było ściśle łączone z Jahwe (por. Ps 6,6; 88,11-13). W niektórych synkretycznych kręgach Jahwe był utożsamiany z Baalem (por. Oz 2,18), jest mało prawdopodobne, by w tym samym czasie był utożsamiany z Molochem, który jako bóstwo chtoniczne był jego przeciwieństwem. Ponadto kult Molocha nie był nigdy sprawowany w świątyni jerozolimskiej, lecz w oddzielnym miejscu, w Dolinie Ben Hinnom. Powyższe argumenty wskazują, że mamy do czynienia z dwoma różnymi bóstwami.

Jeśli ofiary z dzieci były dozwolone i praktykowane w Izraelu przed reformą Jozjasza, to dziwna wydaje się reakcja wojsk izraelskich spowodowana złożeniem przez Meszę, króla Moabu, własnego syna w ofierze (por. 2 Krl 3,27). Tekst hebrajski mówi o „wielkim gniewie” (*qesep-gādōl*), jaki ogarnął Izraelitów. Interpretacja tego tekstu sprawia egzegetom wiele trudności, stąd przedstawione zostały różne wyjaśnienia przyczyny powrotu wojsk do swojego kraju⁴⁴. Czy gniewu, o którym mówi tekst masorecki, nie można powiązać z ofiarą złożoną przez króla i określić go jako oburzenia wywołanego tak „barbarzyńskim” czynem Meszy? Jeśli tak, to świadczyłoby o tym, że ofiary z dzieci były czymś obcym Izraelitom.

Istnieją jednak w Starym Testamencie teksty, w których Jahwe jest połączony z ofiarami z ludzi. Są to Rdz 22,1-14; Sdz 11,30-40⁴⁵.

P.G. Mosca uważa, że Rdz 22 miał dać podstawy (etiologia) do składania ofiar zastępczych zamiast pierworodnych⁴⁶. Poza w. 14 trudno jest jednak wskazać na jakiegokolwiek wskazówki formalne, które pozwalałyby traktować

⁴² Zob. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 71-73.

⁴³ Zob. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice”, 79; Day, *Molech*, 65-71; Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, 216; Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH?”, 52-53.

⁴⁴ Zob. M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings* (AB 11), New York 1988, 47-48; J.B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IV/2), Poznań 2007, 395-396.

⁴⁵ Zob. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 48-52; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 118-119; Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, 207-208.

⁴⁶ Zob. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion*, 237. Cf. także Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice”, 66 n.7, 75; Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, 216; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 127-128.

Rdz 22 jako etiologię. Wielu współczesnych egzegetów zakwestionowało pogląd, jakoby opowiadanie Rdz 22 dawało jakieś informacje dotyczące ofiarowywania dzieci w historii religii Izraela. G. von Rad i E.A. Speiser podkreślają, że czasownik *nsh* („poddawać próbie, doświadczać”) w w. 1 nie pozwala interpretować Rdz 22 jako rzeczywistego żądania Jahwe, aby Abraham złożył ofiarę ze swego syna⁴⁷. Tak więc Rdz 22 nie jest uzasadnieniem składania ofiar z dzieci, jak chciał tego Eissfeldt, ani nie odnosi się do kultu Molocha jako takiego, nie może więc być etiologią ofiar zastępczych⁴⁸.

Również opowiadanie o ofiarowaniu córki Jeftego (Sdz 11)⁴⁹ nie może być argumentem w studium nad kultem Molocha, ponieważ brak w nim terminów technicznych, charakterystycznych dla tego kultu⁵⁰. Jedynym, ewentualnym, odniesieniem do ofiar *molk* jest ślub (*neder*), który złożył (11,30) i wypełnił (11,39) Jefte. De Vaux opierając się na przykładach zaczerpniętych z innych kultur świata starożytnego (opowiadanie o Idomeneusie pochodzące z Krety i o Meandrze – Azja Mniejsza) stwierdza, że zwyczaj składania ślubu na wzór Jeftego był znany i praktykowany na Bliskim Wschodzie⁵¹. A. Kondracki i S. Landers uważają, że Sdz 11 jest nadzwyczajnym i odosobnionym epizodem i dlatego nie może być traktowany jako dowód za istnieniem stałej praktyki czy zwyczaju składania dzieci w ofierze⁵². Milgrom stwierdza, że ślub Jeftego nie różni się zasadniczo od klątwy, do której zobowiązywano się podczas wojny⁵³.

⁴⁷ Zob. G. von Rad, *Genesis: A Commentary* (OTL), Philadelphia 1972, 239, 244; E.A. Speiser, *Genesis* (AB 1), Garden City – New York 1964, 164; de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 66-68. Zob. także: Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice”, 69-72; Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 126-127; Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH?”, 52. W tym duchu – wystawienie Abrahama na próbę – tekst Rdz 22 był interpretowany również przez literaturę apokryficzną (zob. Berthelot, „Jewish Views of Human Sacrifice”, 162-165, 168-170).

⁴⁸ Zob. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice”, 84-85; Heider, *The Cult of Molek*, 273-277.

⁴⁹ Na temat rabinicznej interpretacji ofiary Jeftego zob. T. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis. Bat Yiftah as Human Sacrifice”, w: *Human Sacrifice*, 175-189.

⁵⁰ Zob. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice”, 84; Heider, *The Cult of Molek*, 279-280; Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion*, 161.

⁵¹ Zob. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 65-66. A także Berthelot, „Jewish Views of Human Sacrifice”, 166.

⁵² Zob. Kondracki, „Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela”, 214; S. Landers, „Did Jephthah kill his daughter? [Judg 11,10-31]”, *BibRev* 7 (1991), 28-31.

⁵³ Zob. Milgrom, „Were the Firstborn Sacrificed to YHWH?”, 51.

4. O. EISSFELDT

W starożytnej Kartaginie i innych punickich koloniach zachodniego obszaru Morza Śródziemnego znane były i praktykowane w formie regularnego kultu ofiary z dzieci. Wzmianki o kulcie znajdują się w pismach autorów starożytnych, jak również u Ojców Kościoła⁵⁴. Zostały one ostatecznie potwierdzone przez archeologię, dzięki której znamy dziś cmentarzyska ofiar i pochodzące z nich stele z inskrypcjami odnoszącymi się bezpośrednio do ofiar, a pośrednio również do kultu⁵⁵. W inskrypcjach często pojawia się słowo *mlk*. Berger, jako pierwszy, już w 1897 r. odnosił słowo to do ofiar, twierdząc, że *mlk 'dm* określało przedmiot złożony w ofierze.

W 1930 r. J. i P. Alquier odkryli w Algierii (N'Gaous) trzy stele z napisami w języku łacińskim pochodzące z przełomu II i III w. po Chr. Dotyczyły one wotywnych ofiar złożonych dla Saturna. Pojawiające się na nich napisy łacińskie *morcomor*, *morchomor*, *mochomor* i *molchomor* zostały uznane za późny wariant punickiej inskrypcji *mlk 'mr*, którą Chabot zinterpretował jako „obietnica lub wypełnienie obietnicy baranka”⁵⁶. W 1932 r. J. Carcopino zinterpretował inskrypcje łacińskie w nowy sposób; stwierdził, że nie mówią one o ofiarach składanych z dzieci, ale o zastąpieniu dzieci przez jagnięta⁵⁷.

W ten sposób został przygotowany teren dla kolejnego ważnego etapu studiów nad kultem Molocha. Zainicjował go O. Eissfeldt pracą *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende Gottes Moloch*, wydaną w 1935 r. w Halle. Opracowanie niemieckiego uczonego wywarło niezatarty ślad w studiach nad Molochem w XX w., gdyż stało się punktem odniesienia dla wielu dalszych badań.

Eissfeldt skupił się na inskrypcjach punickich zawierających słowo *mlk*. Analizując je stwierdził, że badany termin występuje w nich w opozycji do imienia bóstwa, któremu składano ofiarę. Nie mógł więc być imieniem bóstwa, lecz był, zdaniem uczonego, terminem technicznym na określenie samej ofiary. Inskrypcję *mlk 'dm* odczytał jako „obietnica, ofiara człowieka” w znaczeniu ofiara z człowieka (*genetivus obiectivus*), bądź, jeszcze bardziej

⁵⁴ Zob. Day, *Molech*, 87-91; Wypustek, „The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa”, 263-280.

⁵⁵ Zob. L.E. Stager, „Cartage: A View from the Tophet”, w: *Phönizier im Westen*, red. H.G. von Niemeyer, Mainz Am Rhein 1982, 155-166; L.E. Stager, S.R. Wolff, „Child Sacrifice At Cartage – Religious Rite or Population Control”, *BAR* 10/1 (1984), 31-51.

⁵⁶ Zob. nota dodatkowa do artykułu S. Gsell, „Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gaous (Algérie), par Jeanne et Prosper Alquier”, *CRAIBL* (1931), 26-27.

⁵⁷ Zob. J. Carcopino, „Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine”, *RHR* 106 (1932), 592-599.

prawdopodobnie, ofiara złożona przez człowieka (*genetivus subiectivus*)⁵⁸. Natomiast napis *mlk 'mr* zinterpretował jako punicki odpowiednik łacińskiego *molchomor* i na tej podstawie nadał mu znaczenie „wotum, ofiara baranka” (hebr. *'immēr*). Eissfeldt, opierając się na inskrypcjach łacińskich, stwierdził, że punickie *mlk* powinno być czytane jako *molk*. W ofiarach *molk* baranek był ofiarą zastępczą, na co wskazują teksty łacińskie (*agnus pro vicario*), czyli był składany w ofierze zamiast dziecka.

Stele, na których występowały powyższe inskrypcje, dedykowane były bóstwu o imieniu Baal Hammon, niekiedy wraz z jego małżonką Tanit⁵⁹, zaś stele łacińskie Saturnowi, który był odpowiednikiem Baal Hammona.

Wyjątkowo ważny w teorii Eissfeldta stał się termin *lmlk*, który uczony zinterpretował jako techniczny termin dotyczący ofiary. To samo słowo (*mlk* z przyimkiem *l*) występuje aż 161 razy w ST, z tego 7 razy odnosi się do Molocha (*lammōlek*; por. Kpł 18,21; 20,2.3.4; 1 Krl 11,7; 2 Krl 23,10; Jr 32,35). Eissfeldt, przez analogię do inskrypcji punickich, stwierdził, że biblijny zwrot *lmlk* nie oznacza „dla Molocha”, lecz jest technicznym terminem na określenie ofiar składanych z dzieci w znaczeniu „jako ofiara *molk*”⁶⁰. Na poparcie swego stanowiska przytoczył Rdz 22,2.13 („jako ofiarę całopalną”) i Pwt 23,19 („jako rzeczy ofiarowanej ślubem”), w których przyimek *l* występuje w znaczeniu „jako”⁶¹. Tradycyjnej interpretacji terminu *lammōlek* („dla Molocha”) sprzeciwia się także, zdaniem niemieckiego uczonego, rodzajnik, na który wskazuje masorecka wokalizacja przyimka. Skoro *mlk* jest poprzedzone rodzajnikiem, to nie może wskazywać imienia własnego bóstwa⁶². Obecność rodzajnika nie jest jednak argumentem przekonującym i wystarczającym za odrzuceniem *mlk* jako imienia własnego, ponieważ również imię Baala jest często poprzedzane rodzajnikiem⁶³.

Mlk była ofiarą wotywną. Celem jej było uzyskanie błogosławieństwa bóstwa, któremu była składana. Sama ofiara tego typu wraz z postawieniem steli była wypełnieniem ślubu złożonego w sytuacji jakiegoś zagrożenia lub niebezpieczeństwa⁶⁴. Istnieją jednak dane, które wskazują, że *mlk* mogła być też ofiarą wyrażającą błaganie i prośbę w wyjątkowo trudnej sytuacji dotyczącej raczej sfery życia społeczno-politycznego niż prywatnego.

⁵⁸ Zob. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 19. Févier inskrypcję *mlk 'dm* przetłumaczył jako „ofiara krwi” i na tej podstawie zanegował zastępcze znaczenie ofiar *molk*.

⁵⁹ Zob. Day, *Molech*, 37-40.

⁶⁰ Zob. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 30. Tego samego zdania jest również Lange („They Burn Their Sons and Daughters”, 115).

⁶¹ Zob. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?”, 144-145.

⁶² Zob. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 36-40.

⁶³ Zob. A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1997, 195.

⁶⁴ Zob. Stager, Wolff, „Child Sacrifice at Carthage”, 44-45; de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 77.

Zdaniem Eissfeldta zmiana znaczenia zwrotu *mlk* (z „jako ofiara *molk*” na „dla Molocha”) dokonała się pod wpływem reformy deuteronomistycznej za czasów Jozjasza. Była ona konieczna, ponieważ do czasów reformy ofiarowanie dzieci było częścią ortodoksyjnego kultu Jahwe (por. wezwanie do ofiarowania Bogu pierworodnych). Według uczonego ofiary z dzieci były dozwolone do czasów Jozjasza, choć praktykowane sporadycznie, na co wskazują Rdz 22 i Sdz 11. Ofiary z dzieci, według teorii niemieckiego badacza, niekoniecznie musiały być zapożyczone od Kananejczyków czy Fenicjan, choć w kwestii pochodzenia kultu nie wypowiedział się on jednoznacznie. Milczenie ksiąg historycznych i prorockich na temat kultu Molocha przypisywał połowiczności tradycji bądź istnieniu innych, znacznie ważniejszych i bardziej rozpowszechnionych, nadużyć dotyczących sfery kultu. Jednak 2 Krl 3,27 jest oczywistym dowodem na istnienie ofiar składanych z dzieci. Chociaż reforma deuteronomistyczna wystąpiła przeciwko tym praktykom jako sprzecznym z prawdziwym kultem Jahwe, to jednak prorocy (por. Jr 32,35 i Ez 20,25-26) wskazują na faktyczny stan rzeczy⁶⁵.

A. Alt poparł poglądy Eissfeldta. Wskazał, że *mlk* może być formą *yiph'il* pochodzącą od rdzenia *hlk*, która w fenickiej Kartaginie miała znaczenie „ofiarowywać”⁶⁶. Jego zdaniem słowo *mlk* odnosi się do „ofiary”, jednak samo w sobie nie oznacza „ofiary z człowieka”, ponieważ określana jest ona przez zwrot *mlk 'dm*.

Wielu uczonych bardzo krytycznie przyjęło poglądy Eissfeldta. Ogólnie rzecz ujmując, można stwierdzić, że o ile zgadzano się z jego interpretacją punickich inskrypcji, to jednak zdecydowanie krytykowano poglądy niemieckiego uczonego odnoszące się do danych biblijnych⁶⁷. Głównymi przeciwnikami teorii Eissfeldta byli R. De Vaux i A. Bea. Pierwszy z nich zgodził się z interpretacją *mlk'mr*, lecz skrytykował i nie przyjął tłumaczeń innych terminów punickich dokonanych przez niemieckiego badacza⁶⁸. Augustin Bea skoncentrował się jedynie na historyczno-religijnych poglądach Eissfel-

⁶⁵ Zob. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 46-65.

⁶⁶ Zob. A. Alt, „Die phönikischen Inschriften von Karatepe”, *WO* 1 (1949), 272-287; Reynolds, „Molek: Dead or Alive?”, 138-150.

⁶⁷ Zob. W.F. Albright, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *JPOS* 15 (1935), 344; E. Dhorme, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *RHR* 113 (1936), 276-278; R. Dussaud, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *Syria* 16 (1935), 407-409; L. Rost, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *Deutsche Literaturzeitung* 57 (1936), 1651-1652; W. von Soden, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *TLZ* 61 (1936), 45-46. Głównymi obrońcami tez Eissfeldta byli R. Dussaud (R. Dussaud, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *AfO* 11 (1936), 167-168; tenże, „Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants”, *CRAIBL* (1946), 376-377) i w czasach nam bliższych P.G. Mosca (Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion*).

⁶⁸ Zob. R. de Vaux, „Review of *Molk als Opferbegriff*, by O. Eissfeldt”, *RB* 45 (1936), 278-282.

da⁶⁹. Na podstawie występowania słowa *mōlek* w Kpł postawił pytanie, jak deuteronomista mógł zmienić imię bóstwa na rodzaj ofiary, zachowując równocześnie imię Moloch w późniejszym Kodeksie Świętości?

Punicko-palestyńskiemu pochodzeniu kultu Molocha, zaproponowanemu przez Eissfeldta, sprzeciwił się Martin Buber⁷⁰. Inskrypcje punickie zinterpretował on jako liturgiczne okrzyki: „bóg Malk powiedział” (*mlk 'mr*), „Malk jest panem” (*mlk 'dn*) i „Malk zapowiada powodzenie” (*mlk bśr*). Zgodził się jednak, na podstawie świadectw biblijnych, że Moloch nie jest imieniem własnym bóstwa. Sprzeciwił się również pogładowi Eissfeldta, jakoby ofiary z dzieci miały być dozwolone w ortodoksyjnym jahwizmie przed reformą deuteronomiczną. Zanegował także, że Izraelici składali w ofierze pierworodnych, ponieważ w ST brak jest danych, jakoby taki kult kiedykolwiek miał miejsce. Interpretując Kpł 20,5 oświadczył, że przedimek *l* oznacza „dla”.

N.H. Tur-Sinai sprzeciwił się interpretacji świadectw punickich i biblijnych dokonanej przez Eissfeldta⁷¹. Jego zdaniem *mlk* odnosiło się do rytu intronizacji bóstwa, podczas którego składano w ofierze ludzi bądź jagnięta w ich zastępstwie.

Poważnym zarzutem wobec interpretacji biblijnego Molocha dokonanej przez Eissfeldta na bazie inskrypcji punickich jest tekst Kpł 20,5. Biblijny zwrot: „uprawiać nierząd” zawsze odniesiony jest do bóstwa pogańskiego, a nie do ofiary⁷². Co prawda w Kpł 20,6 jest mowa o uprawianiu nierządu z duchami, ale są one postrzegane jako bóstwa (por. 1 Sm 28,13; Iz 8,19). Sdz 8,27 może być cytowany jako wsparcie tezy Eissfeldta, lecz i tu efod ma odniesienie do zakazanych praktyk związanych z poznawaniem przyszłości (por. Oz 4,12)⁷³.

Również słownictwo należące do pola semantycznego składania ofiar (*'br* – „przeprowadzić”, *nʿn* – „dawać”, *śrp* – „palić”), a związane z kultem Molocha, potwierdza, że *mlk* nie odnosi się do typu ofiary, lecz do imienia bóstwa, ponieważ łączą się one z *l* + imię bóstwa (por. Wj 13,12; Ez 16,21; 23,37). Tylko w 1 Krn 21,23 pojawia się zwrot *nʿn l* + termin określający ofiarę.

Na podstawie powyższych argumentów można stwierdzić, że nie istnieją żadne przesłanki za odrzuceniem tradycyjnego pojmowania Molocha i za jego utożsamieniem z punickimi *mol*k ofiarami.

⁶⁹ Zob. A. Bea, „Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe?“, *Bib* 18 (1937), 95-107.

⁷⁰ Zob. Buber, *Königtum Gottes*.

⁷¹ Zob. N.H. Tur-Sinai, „*mlk wśrym*”, w: *Ha-Lashon ve-ha-Sefer, t. I*, Jerusalem 1954, 61-101.

⁷² Zob. Tatlock, *How in Ancient Times They Sacrificed People*, 210-220.

⁷³ Zob. Day, *Molech*, 10-13; Weinfeld, Sperling, „Moloch, Cult of”, 428.

M. Weinfeld odrzucił ideę ofiar zastępczych, twierdząc, że *mlk 'mr* nie może odnosić się do ofiar z dzieci, ponieważ to stela sama w sobie jest dziękczynieniem bóstwu za otrzymaną łaskę czy dar, a nie ofiara z dziecka. Ponadto uważał, że element *omor* znajdujący się w słowie *molchomor* nie może odnosić się do baranka (*'immer* w Ugarit, aramejskim i akadyjskim), ponieważ wymiana „i” na „o” jest niemożliwa do wyjaśnienia⁷⁴. Weinfeld odrzucił również interpretację inskrypcji *mlk 'dm*, której dokonał Eissfeldt. Jego zdaniem najlepszym tłumaczeniem tych słów jest „król ludzkości”, której dokonał R. Charlier⁷⁵. Tytuł ten odnoszony był w Ugarit do Ela, a w Asyrii do Šamaša, który może być utożsamiony z Adadem, i zgodnie z Plutarchem, również z Kronosem-Elem⁷⁶. To prawda, że napis ten czasami występuje na końcu inskrypcji i nie może odnosić się do żadnego bóstwa, jednak ta niekonsekwencja w porządku elementów inskrypcji jest powszechną cechą tych tekstów⁷⁷. Po przeanalizowaniu inskrypcji punickich Weinfeld dochodzi do wniosku, że element *mlk* jest albo określeniem bóstwa („król”) albo teoforycznym imieniem własnym, na wzór *mlqrt* (*mlk qrt*)⁷⁸.

Cazelles i de Vaux przyjęli rozwiązanie pośrednie. Stwierdzili, że *mōlek* był pierwotnie terminem ofiarniczym w myśl hipotezy Eissfeldta, lecz został on źle zrozumiany przez autorów ST, którzy przyjęli go jako imię bóstwa⁷⁹. Również ten pogląd powinien być odrzucony, ponieważ niezrozumienie analizowanego słowa jest konsekwentne w pismach różnych autorów/redaktorów, co wyklucza raczej tę hipotezę. Po wtóre, jak już wcześniej stwierdzono, skoro punicki termin *molk* sam w sobie nie odnosił się do ofiar z ludzi, lecz miał znaczenie „ofiara” w sensie ogólnym, jest raczej niemożliwe, aby termin w tym znaczeniu ogólnym został źle zrozumiany⁸⁰.

Eissfeldt był przekonany, że udało mu się wykazać powiązanie między danymi dotyczącymi składania dzieci zawartymi w Starym Testamencie a jedynym, pewnym w świecie starożytnym kultem ofiarowywania ich, praktykowanym w koloniach punickich. Słabym jednak punktem tej teorii jest pośrednictwo Fenicji w tym powiązaniu, o czym była już mowa wcześniej

⁷⁴ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molech”, 135-137; Weinfeld, Sperling, „Moloch, Cult of”, 428. Lipiński, który jest jednym ze zwolenników hipotezy Eissfeldta, zauważa, że końcówka *-omor* wskazuje na participium czasownika *'mr* – „mówić”, „obietcywać” (E. Lipiński, „North Semitic Texts from the first millennium BC”, w: *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, red. W. Beyerlin, Philadelphia 1978, 234).

⁷⁵ Zob. R. Charlier, „La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits «Molchomor», en relation avec l'expression «BSRM BTM»”, *Karthago* 4 (1953), 3-48.

⁷⁶ Zob. Plutarch, *De Iside et Osiride*, XV.

⁷⁷ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molech”, 137-138.

⁷⁸ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molech”, 139.

⁷⁹ Zob. H. Cazelles, „Molok”, *DBS V* 1337-1346; de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 87-90.

⁸⁰ Zob. Day, *Molech*, 13-14.

(interpretacja klasyczna). Jedynym, i to niepewnym, świadectwem ofiar *molk* pochodzącym z Fenicji jest inskrypcja z Nebi-Junis (III-II w. przed Chr.)⁸¹. Brak wyraźnych fenickich świadectw wydaje się sugerować, że ofiary tego typu były rzeczywistością specyficzną dla kolonii punickich, która rozwinęła się niezależnie od ojczystej Fenicji⁸².

5. MOSHE WEIFELD

Nowy etap badań nad Molochem i jego kultem rozpoczął w 1969 r. M. Weinfeld⁸³. Stwierdził on, że interpretacja Eissfeldta punickiego terminu *molk* oraz koncepcja regularnych ofiar z dzieci w Izraelu były błędne. W późniejszych swoich pracach Weinfeld oparł się przede wszystkim na poglądach średniowiecznych badaczy żydowskich oraz na stanowisku uczonych nowożytnych (J. Selden, S.R. Driver, F. Wilke, N.H. Snaith i T.H. Gaster). Dokonał on dwóch metodologicznych rozróżnień, które były kluczowe dla jego badań. Po pierwsze – stwierdził, że trzeba odróżnić nadzwyczajne przypadki składania ofiar z ludzi od tych, które były składane jako wyraz regularnego kultu w ściśle określonych miejscach. Do pierwszych zaliczył między innymi: *hērem*, ofiarę Meszy, króla Moabu (por. 2 Krl 3,27), asyryjskie ofiary z ludzi składanych w zastępstwie króla, ofiary z Rdz 22 i Sdz 11 oraz „klasyczne” opisy ofiar w Fenicji i punickich koloniach.

Dруга ważna metodologicznie uwaga dotyczyła świadectw biblijnych. Uznał on bowiem materiał odnoszący się do ofiar z ludzi (użycie czasowników *śrp* – „spalić”, *zbb* – „zabić przez złożenie ofiary” czy *śbt* – „zabić”), zawarty w księgach prorockich jako niehistoryczny i moralizatorski, który próbował zatrzeć prawdę historyczną o kulcie zawartą w Pięcioksięgu i Księgach Królewskich⁸⁴. Uczony wskazał, że w źródłach godnych zaufania słowa, których używa się na określenie złożenia ofiar, to *nʾtn* i *hʾbyr*, które przyjmują znaczenie „poświęcić”. Oparł się również na późnych pismach żydowskich (Miszna, midrasze i apokryfy – *Jub.* 30,7-11) jako świadectwach przeciw ofiarniczemu charakterowi kultu i na ich podstawie stwierdził, że wyraże-

⁸¹ Zob. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?”, 147.

⁸² Zob. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, 310.

⁸³ Zob. M. Weinfeld, „The Molech Cult in Israel and Its Background”, w: *Proceedings of the Fifth World Congress on Jewish Studies*, Jerusalem 1969, 37-61, 227-228; tenże, „The Worship of Molech”, 133-154; tenże, „Moloch, Cult of”, 230-233.

⁸⁴ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molech”, 140-141; tenże, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, 27-32.

nie *h'byr lmlk* odnosi się do przekazania dziecka bóstwu⁸⁵. Czynność ta jest w swoim znaczeniu bliska dedykacji, poświęceniu, oddaniu. Może ona być uważana za paralelizm do „poświęcenia wszystkiego, co pierworodne” (Wj 13,1), „oddania wszystkiego, co pierworodne” (Wj 13,12) i oddania Lewitów Jahwe (Lb 8,16-17). Tak więc uczony sprzeciwił się rzeczywistemu paleniu dzieci. Kult polegał na oddaniu – przekazaniu dziecka bóstwu w czasie ceremonii ognia. W ten sposób dzieci ofiarowane bóstwu, zgodnie z paralelną praktyką asyryjską, stawałyby się kapłanami bądź kapłankami bóstwa lub byłyby przeznaczane do prostytucji sakralnej⁸⁶.

Biblijny *mlk*, zdaniem Weinfelda, był określeniem *melek* („król”), które odnoszono do boga Adadmilki („król Adad”). W późniejszym czasie zostało ono zdeformowane przez masoretów przez dodanie do zapisu spółgłoskowego samogłosek pochodzących ze słowa *bōšet*. LXX potwierdza pierwotną formę i znaczenie hebrajskiego *mlk*⁸⁷.

Weinfeld opowiedział się za asyryjsko-aramejskim pochodzeniem kultu Molocha. Argumentem potwierdzającym jego tezę były, pochodzące z IX-VII w. przed Chr., świadectwa asyryjskie. Dotyczyły one gróźb skierowanych do dłużników, w których mowa jest o spaleniu ich dzieci ku czci Adada, Adadmilki i Bēlet-šēri w *hamru* poza miastem, w razie niedotrzymania umowy⁸⁸. Na tej podstawie Weinfeld dokonał rekonstrukcji kultu Molocha w Izraelu. Zdaniem uczonego nieprzypadkowe jest powiązanie przez Biblię początków tego kultu z królem Achazem (por. 2 Krl 16,3), który był nie tylko wasalem Asyrii, lecz także wprowadził elementy kultu aramejskiego (jeśli nie wprost asyryjskiego; por. 2 Krl 16,10-15). Uczony oznajmił, że judzki kult Molocha był w rzeczywistości ustanowiony w celu ofiarowania dzieci dla Adad(milki), Isztar, Króla (*melek*) i Królowej Niebios (o kulcie tym mówi Zach 1,4-5 i Am 5,26; kult ten był praktykowany na północy po 722 r. przed Chr. – 2 Krl 17,31), który był sprawowany w Tofet (odpowiednik asyryjskiego *hamru*) poza miastem. Kult ten osiągnął swój szczyt za panowania Manassesa i został usunięty przez Jozjasza.

Zdaniem uczonego kult Molocha nie mógł pochodzić z Fenicji, ponieważ gdyby tak było, to powinien on istnieć już w Królestwie Izraela za czasów Omriego, który – jak wiemy – utrzymywał szerokie kontakty z Fenicją⁸⁹, a poza tym w Królestwie Północnym i w Fenicji nie ma żadnych śladów takowego kultu.

⁸⁵ „the transference of sons and daughters to the authority of idolatry” (Weinfeld, „The Worship of Molech”, 143).

⁸⁶ Zob. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, 313.

⁸⁷ Zob. Weinfeld, Sperling, „Moloch, Cult of”, 428.

⁸⁸ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molech”, 145. De Vaux podaje w wątpliwość realność wykonywania klauzul dotyczących ofiarowania dziecka w wypadku niedochowania umowy (de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 59-60).

⁸⁹ Zob. Weinfeld, Sperling, „Moloch, Cult of”, 429.

Jest to jedyna próba połączenia kultu Molocha ze znaczącymi wpływami asyro-aramejskimi na tereny Palestyny w VIII i VII w. Często jednak bywa oceniana jako mająca charakter apologetyczny⁹⁰.

M. Smith, M. Cogan i P.G. Mosca sprzeciwili się poglądom Weinfelda. Smith przyjął identyfikację Molocha z Hadadem/Adadem, lecz opowiedział się za rzeczywistym paleniem dzieci podczas sprawowania kultu. Swoje stanowisko argumentował świadectwami Tertuliana (*Apologeticum* IX, 2) i Diodora Sycylijskiego. Interpretacji rabinicznej, na której opierał się Weinfeld, Smith zarzucił, że jest jawnie apologetyczna, dlatego też należy wykluczyć ją jako świadectwo pozbawione wartości. Ponadto zarzucił, że Weinfeld w swej interpretacji umów asyryjskich zmierza w stronę *reductio ad absurdum*. Na zarzuty Smitha Weinfeld odpowiedział w 1978 r.⁹¹ W podsumowaniu stwierdził, że do dziś nie wiemy, jak dokładnie był realizowany kult Molocha, i że zwykle ograniczanie go do palenia dzieci jest zbyt wielkim uproszczeniem.

M. Cogan zwrócił uwagę na różnice w terminologii biblijnej stosowanej do kultu Molocha: kapłański Kodeks Świętości używa słów *nṯn* i *h'byr*, podczas gdy w odniesieniu do kananejskiego kultu ofiarowywania dzieci jest stosowane słowo *šrp* (por. Pwt 12,31). Na tej podstawie Cogan dostrzegł dwa odmienne i różniące się od siebie, możliwe do zidentyfikowania w Biblii, kultury: pierwszy z nich miał charakter wróżbiarski i nie zakładał ofiar składanych z dzieci, drugi zaś, powszechny wśród Kananejczyków, zakładał ofiary z dzieci⁹². Cogan zwrócił jednak uwagę, że wcześniejsze rozróżnienie terminologiczne nie jest dostrzegalne w Jr i Ez, którzy go nie zachowują, a co więcej – dodają nowe terminy, takie jak *zbb* i *šḥt*, co doprowadziło go do postawienia pytania, czy te dwa rytury mogą być dostrzeżone we wszystkich tekstach biblijnych⁹³. W końcu sprzeciwił się on pogładowi, że kult Molocha został zapożyczony przez Judę z Syrii czy Asyrii.

Badania przeprowadzone przez Paula Moscę są odpowiedzią na artykuły Weinfelda z lat 1971-1972. Sprzeciwił się on próbie odrzucenia przez Weinfelda danych archeologicznych pochodzących z punickich kolonii⁹⁴ oraz ofiarniczego charakteru kultu Molocha⁹⁵. Nie uznał również rozróżnienia słownictwa odnoszącego się do kultu Molocha, którego dokonał Weinfeld. Ponadto Mosca stwierdził, że kult Molocha został przyjęty od Kananejczyków lub Fenicjan w czasie podboju Ziemi Obiecanej lub w X w. przed

⁹⁰ Zob. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, 311; Heider, *The Cult of Molek*, 66-91.

⁹¹ Zob. M. Weinfeld, „Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS 95 (1975), pp. 477-479”, *UF* 10 (1978), 411-413.

⁹² Zob. M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBLMS 19), Missoula 1974, 77.

⁹³ Zob. tamże, 79.

⁹⁴ Zob. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion*, 49.

⁹⁵ Zob. tamże, 159.

Chr.⁹⁶ Kult ten był następnie praktykowany w królestwie północnym aż do 722 r. przed Chr., a w Judzie aż do czasów Jozjasza. Zdaniem uczonego kult Molocha był związany z prostytutką sakralną i prawem dotyczącym pierworodnych. W podsumowaniu Mosca stwierdził, że dane punickie i biblijne są w dużym stopniu zgodne ze sobą, co sugeruje wspólne pochodzenie kultu od Fenicjan⁹⁷, choć równocześnie odnotował, że dokładne określenie źródeł kultu jest rzeczą bardzo trudną. Reasumując można stwierdzić, że badania Mosci potwierdziły główne tezy Eissfeldta. Z kolei G. Heider ukazał nieścisłości i niespójności badań Mosci⁹⁸.

6. MOLOCH JAKO BÓSTWO CHTONICZNE

To nowe ujęcie problemu Molocha można określić, poniekąd, jako przedłużenie interpretacji klasycznej, choć wnosi ono do niej znaczące modyfikacje.

W 1903 r. Marie-Joseph Lagrange, na podstawie badań porównawczych religii starożytnego Bliskiego Wschodu, zasugerował, że Moloch, pierwotnie Melek, był bóstwem chtonicznym, które było odpowiednikiem babilońskiego Nergala (por. 2 Krl 17,30)⁹⁹. Tę identyfikację potwierdził P. Jensen¹⁰⁰ i W. Kornfeld, według którego ofiary składane dla Molocha były palone, aby przenieść je do jego podziemnego królestwa¹⁰¹.

Tej linii interpretacyjnej kultu Molocha trzyma się również J. Healer. Dowodził on, że akadyjskie imię ^dMA.LIK^{meš} było odpowiednikiem ugaryckiego *mlkm* i że powinno być czytane jako *malikū* (w plur. *malkum/malikum*) – „książę, król”. Następnie na podstawie tekstów z okresu III dynastii z Ur, tekstów starobabilońskich i z Mari uczony ten stwierdził, że ugaryckie *mlkm* oznacza „bóstwa lub duchy piekielne”. Dla *malikū* z Mari i babilońskiego Anunnaki (początkowo nazywanego *malkū*) były składane kultyczne pogrzebowe uczty jako ofiary.

⁹⁶ Zob. tamże, 238-239.

⁹⁷ Zob. tamże, 271-274.

⁹⁸ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 87-90.

⁹⁹ Zob. M.-J. Lagrange, *Études sur les Religions Sémitiques*, Paris 1905², 99-109.

¹⁰⁰ Zob. P. Jensen, „Die Götter *kēmōš* und *melek* und die Erscheinungsformen *Kammuš* und *Malik* des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal”, *ZA* 42 (1934), 235-237.

¹⁰¹ Zob. W. Kornfeld, „Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts”, *WZKM* 51 (1952), 287-313.

A. Cooper stwierdził, że w Ugarit było znane bóstwo z przydomkiem *mlk*, które może być utożsamione z ugaryckim bóstwem śmierci (Mot) i bliźnim Molochem¹⁰².

Również G.C. Heider w swojej monografii poświęconej kultowi Molocha odwołuje się do istnienia bóstwa o imieniu Malik, którego istnienie poświadczają świadectwa pisane pochodzące ze środowiska północnej Syrii i Mezopotamii¹⁰³. Etymologicznie imię bóstwa wywodziło się z pola semantycznego panowania – królowania¹⁰⁴. Było ono bóstwem chtonicznym, jednak nie mamy żadnych świadectw pisanych, które pozwoliłyby jednoznacznie stwierdzić, że w Ebla i Mari składano mu w ofierze dzieci¹⁰⁵. Również w Ugarit nie stwierdzono jeszcze jednoznacznie istnienia regularnego kultu ofiar z dzieci, choć z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że w pewnych okolicznościach dzieci były jednak ofiarowywane¹⁰⁶. A. Spalinger stwierdził, że reliefy z egipskich świątyń z czasów Nowego Królestwa przedstawiają składanie dzieci w ofierze przez mieszkańców miast syro-palestyńskich podczas egipskiego ataku na nie¹⁰⁷.

Również J. Day odwołuje się do Malika. Punktem wyjścia jego teorii są dwa teksty ugaryckie, które potwierdzają istnienie w Kanaanie bóstwa o imieniu *mlk*¹⁰⁸. W pierwszym z nich, który jest listą imion bóstw, czytamy *mlk* *ʿttrth*, gdzie *ʿttrth* nie odnosi się do Asztarty (imię bóstwa), lecz do miej-

¹⁰² Zob. A. Cooper, „Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts”, w: *Ras Shamra Parallels III*, ed. S. Rummel (AnOr 51), Rome 1981, 333-469. Także Lehmann i Mulder opowiadali się za utożsamieniem tych dwóch bóstw (zob. M.R. Lehmann, „A new interpretation of the term *šdwł*”, VT 3 (1953), 361-371; M.J. Mulder, *Kanaänitische Goden in het Oude Testament*, Hague 1965, 68-70). Day odrzuca ją (*Molech*, 40-41).

¹⁰³ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 93-194.

¹⁰⁴ Zob. M. Birot, *Textes administratifs de la salle 5 du palais* (ARM 9), Paris 1960, 286; P. Matthiae, *Ebla: An Empire Rediscovered*, Garden City 1981, 187; G. Pettinato, *The Archives of Ebla*, Garden City 1981, 247. Bottéro jednak uważał, że *mlk* oznaczał „doradcę króla” (zob. J. Bottéro, *Textes économiques et administratifs* (ARM 7), Paris 1957, 190).

¹⁰⁵ G. Pettinato spekuluje jednak nad taką możliwością (Pettinato, *The Archives of Ebla*, 255-257).

¹⁰⁶ A. Herdner, A. Caquot, M. Sznycer i Heider byli przekonani, że w Ugarit składano ofiary z dzieci (A. Herdner, „Une prière à Baal des Ugaritains en danger”, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1972), 693-703; A. Caquot, M. Sznycer, *Ugaritic Religion* (Iconography of Religion 15/8), Leiden 1980, 18). C.F.A. Schaeffer i P. Xella byli przeciwni tej tezie (C.F.A. Schaeffer, „Sacrifice à M-l-k, Molech ou Melek”, w: *Ugaritica IV*, red. C.F.A. Schaeffer [i in.], Paris 1962; P. Xella, „Un testo ugaritico recente [RS 24.266, verso, 9-19] e il ‘sacrificio dei primo nati’”, *RSF* 6 (1978), 127-136). Zob. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 122. Dużą ostrożność w sprawie składania w ofierze dzieci w Ugarit zaleca J.R. Tatlock (Tatlock, *How in Ancient Times They Sacrificed People*, 145-149).

¹⁰⁷ Zob. A. Spalinger, „A Canaanite Ritual found in Egyptian Reliefs”, *JSSEA* 8 (1978), 47-60. Zob. także A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters”, 120-122.

¹⁰⁸ Zob. *Ugaritica* V. 7 (RS 24.244=KTU1.100) linia 41 i *Ugaritica* V. 8 (RS24.251=KTU1.107) linia 17.

sca – „w Asztarot”. Drugi z nich *mlk b'ttrt* jest aluzją do pierwszego – „*mlk* w Asztarot”. Być może Asztarot jest miejscem w Baszanie wspominanym w Pwt 1,4; Joz 9,10; 12,4.13; 12,31 – obecne Tell 'Ashtarot. To potwierdzałoby dane biblijne dotyczące kananejskiego pochodzenia kultu Molocha. Day utożsamia następnie *mlk* z Malikiem, a tego ostatniego z mezopotamskim Nergalem, który też był bóstwem chtonicznym. Nie jest wykluczone, że Malik mógł być utożsamiany również z fenickim Melkartem. Istnieją jednak jednoznaczne świadectwa, że Melkart był utożsamiany z Nergalem¹⁰⁹, co w konsekwencji pozwala stwierdzić, że *mlk* było bóstwem chtonicznym¹¹⁰.

W Brêdsch (w pobliżu Aleppo) odnaleziono stelę Barhadada z Damaszku, która została napisana w języku staroaramejskim dla boga Melkarta. Stela potwierdza, że aramejski król oddawał w IX w. przed Chr. cześć bóstwu, które etymologicznie było połączone z syro-palestyńskim Malik-Milku/i.

Najwięcej świadectw dotyczących Malika w literaturze mezopotamskiej pochodzi z lat 1000-500 przed Chr., choć większość z tych tekstów odnosi się do czasów wcześniejszych. Niektóre z list bóstw umieszczają *ma-lika* w gronie bóstw chtonicznych¹¹¹. Powyższy charakter bóstwa zostaje również potwierdzony przez zestawienie *Mal(i)ku* z Anunnaki i przez połączenie go z kultem śmierci¹¹².

W pierwszych latach asyriologii istniało przekonanie, że w Mezopotamii były składane ofiary z dzieci¹¹³. Obecnie jednak utrzymuje się, że w literaturze mezopotamskiej nie ma żadnych świadectw na istnienie takich ofiar¹¹⁴. A.R.W. Green na podstawie cylindrycznych pieczęci odnalezionych w północnej Anatolii twierdzi, że ofiary takie były jednak składane¹¹⁵.

Stary Testament wiąże kult Molocha z Achazem, jednak zdaniem G.C. Heidera nie można wykluczyć, że przeniknął on do Izraela z Tyru rządzo-

¹⁰⁹ Zob. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 81,196; H. Seyrig, „Antiquités syriennes. Héraclès-Nergal”, *Syria* 24 (1944-45), 62-80.

¹¹⁰ Zob. Day, *Molech*, 46-50,84-85.

¹¹¹ Zob. E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin 1931, 12; E.F. Weidner, „Altbabylonische Götterlisten”, *Archiv für Keilschriftforschung* 2 (1924), 12.

¹¹² Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 158-159.

¹¹³ Zob. A.H. Sayce, „On Human Sacrifice among the Babylonians”, *Transactions of the Society of Biblical Archeology* 4 (1875), 25-31; E. Dhorme, „Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent”, *RHR* 107 (1933), 107-125. Furlani sprzeciwiał się pogładowi, jakoby w Mezopotamii składano ofiary z dzieci (G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Roma 1932, 147).

¹¹⁴ Zob. G.C. Heider, *The Cult of Molek*, 165; W. Rölling, „Kinderopfer”, *RLA* 5 (1980), 601-602.

¹¹⁵ Zob. A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (ASOR Dissertation Series 1), Missoula, 1975. Także W.H. Ward, *Cylinder Seals and Other Ancient Oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan*, Washington 1910, 39; P. Xella, „A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico”, *Or* 45 (1976), 183-196.

nego przez Hirama już w czasach Salomona. Według uczonego kult ma korzenie syro-palestyńskie, a do Izraela mógł przedostać się za pośrednictwem Fenicji, choć nie można wykluczyć zbyt łatwo pośrednictwa kananejskiego, o którym mówi Biblia. Jeśli źródłem kultu była Fenicja, to Moloch powinien być traktowany jako odpowiednik Melkarta, a jego kult trzeba by było identyfikować z praktykami punickich kolonii¹¹⁶.

G.C. Heider wykazał w swojej pracy istnienie w środowisku religijnym starożytnego Izraela bóstwa o imieniu *mlk*, które miało charakter chtoniczny. Nie udowodnił jednak, że bóstwu temu były składane w ofierze dzieci. Dane archeologiczne, które przytacza, są nieprzekonujące, ponieważ na ich podstawie nie można jednoznacznie wykazać nie tylko tego, że składano ofiary z dzieci Malikowi, lecz w ogóle istnienia tych ofiar¹¹⁷.

Ogniwa łączącego Malika z biblijnym kultem Molocha można doszukiwać się w praktykach Sefarwaitów, którzy palili swoje dzieci na cześć Adrameleka i Anammeleka (2 Krl 17,31). Sefarwaici byli narodem, który został osiedlony przez króla asyryjskiego w Królestwie Północnym po jego upadku (por. 2 Krl 17,31). Najprawdopodobniej pochodzili oni z terenów Mezopotamii¹¹⁸. Zdaniem wielu uczonych imię ich bóstwa Adramelek powinno być odczytane jako (H)Adad-melek. Było ono spokrewnione z syryjsko-asyryjskim Adad-milki (Deller, Weinfeld i Cogan¹¹⁹), któremu – jak już wcześniej powiedziano – składano dzieci w ofierze przez spalenie w razie niedotrzymania podjętych przez rodziców zobowiązań. Imię zaś Anammelek powinno być czytane jako 'Anat-melek¹²⁰ lub 'Anum-melek¹²¹. Pierwsza para wskazywałaby na bóstwa znane z Ugarit (Hadad – Baal i Anat), podczas gdy ostatnie imię sugerowałoby kombinację zachodniosemickiego bóstwa burzy ze wschodniosemickim bóstwem nieba (Anu). Ebach i Rüterswörden uważają, że w imieniu Adramelek nie trzeba dokonywać żadnej zmiany, ponieważ jest ono zrozumiałe samo w sobie (jest ono złożeniem dwóch określeń 'dr – „potężny, mocny” i *mlk* – „król”)¹²². Kaufmann sugerował, że imiona bóstw Sefarwaitów są pochodzenia fenickiego i że lud ten zamieszkiwał obszary

¹¹⁶ Zob. Heider, *The Cult of Molek*, 401-408.

¹¹⁷ Zob. R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, 309.

¹¹⁸ Zob. H. Avalos, „Sepharvaim”, *ABD V*, 1090.

¹¹⁹ Zob. K.H. Deller, „Review of *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, by R. de Vaux”, *Or* 34 (1965), 382-386; Weinfeld, „The Worship of Molek”, 144-149; Cogan, *Imperialism and Religion*, 81-83. Identyfikacji Molocha z Adad-milki sprzeciwili się J. Day i S. Kaufmann (Day, *Molech*, 42-46; S.A. Kaufmann, „The Enigmatic Adad-Milki”, *JNES* 37 (1978), 101-109).

¹²⁰ Zob. Weinfeld, „The Worship of Molek”, 149.

¹²¹ Zob. W.F. Albright, „The Evolution of the West-Semitic Divinity 'An--'Anat--'Atta”, *AJSJL* 55 (1938), 86-87; de Vaux, „Review of *Molk als Opferbegriff*”, 280.

¹²² Zob. J.H. Ebach, U. Rüterswörden, „ADRMLK, 'Moloch' und BA'AL ADR: Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im alten Israel”, *UF* 11 (1979), 219-226.

Fenicji, ponieważ tylko tam *ʾdr*, *ʾn* i *mlk*, wszystkie trzy razem, były imionami bóstw¹²³.

Chtoniczny charakter kultu Molocha zostaje potwierdzony przez Pwt 18,10 (por. 2 Krl 21,6)¹²⁴. Pierwszą z obrzydliwości „tamtych ludów”, tj. mieszkańców Kanaanu, jest przeprowadzenie córki lub syna przez ogień. Kolejnymi czynnościami zakazanymi są: uprawianie wróżb i guseł, przepowiednie i czary, uprawianie zaklęć, pytanie duchów i widm oraz zwracanie się do umarłych. Wszystkie te czynności są „obrzydliwościami”, ponieważ łączą się z pozyskiwaniem informacji lub są próbą wpływania na bóstwa. Trzy z nich łączą się z kultem zmarłych: wróżbiarstwo (por. 1 Sm 28,8), pytanie duchów i zwracanie się do zmarłych. Wydaje się więc, że poświadczają one chtoniczny charakter kultu Molocha.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że na dzisiejszym poziomie badań nad Molochem nie jesteśmy w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na pytania dotyczące natury i pochodzenia jego kultu. Ostateczna odpowiedź dotycząca pochodzenia (Kanaan czy Fenicja) oraz natury (pogańskie bóstwo, któremu składano dzieci, czy rodzaj ofiary) nie może zostać sformułowana z powodu zbyt małej ilości danych biblijnych i pozabiblijnych (archeologicznych i literackich). Należy ponadto zwrócić uwagę, że dane dotyczące analizowanego zagadnienia są interpretowane w różny sposób przez poszczególnych badaczy, widać to wyraźnie na przykładzie danych archeologicznych oraz materiału porównawczego pochodzącego z religii narodów ościennych. Same terminy hebrajskie pojawiające się w związku z Molochem, chociażby *ʾlhaʾāḇir*, tak charakterystyczny i ważny dla tekstów biblijnych, pozostaje do końca niewyjaśniony.

Wielu współczesnych badaczy problemu Molocha twierdzi, wbrew interpretacji tradycyjnej, że nie jest to imię bóstwa, lecz, zgodnie z propozycją Eissfeldta, rodzaj ofiary, w której w pierwotnym Izraelu składano pierworodne dzieci, zarówno chłopców, jak i dziewczynki, w ofierze dla Jahwe. Opinia ta opiera się na interpretacji tekstów biblijnych, która nie jest do końca pewna, często wydaje się raczej analizą tekstów przeprowadzoną pod wpływem określonych z góry założeń niż obiektywnym studium badanych tekstów. Ponadto brakuje jej świadectw pozabiblijnych: archeologicznych i literackich. Największym problemem tej interpretacji jest brak dowodów na połączenie danych biblijnych z punickimi *mol*k ofiarami – pośrednictwo Fenicji, które jest kluczowe dla powyższego stanowiska, nie jest pewne, ponieważ brakuje jednoznacznych świadectw za istnieniem tego typu ofiar w Fenicji.

¹²³ Zob. Kaufmann, „The Enigmatic Adad-Milki”, 101.

¹²⁴ Zob. Hartley, *Leviticus*, 337.

Dokonane w ostatnich latach odkrycia dotyczące religii kultur starożytnego Bliskiego Wschodu i badania nad nimi pozwalają stwierdzić, że znane było w ich obrębie bóstwo chthoniczne o imieniu *mlk*, któremu mogły być składane ofiary z ludzi. Powyższe stanowisko opiera się jednak na analizie tekstów religijnych, których znaczenie jest dziś dyskutowane i pozostaje nadal tajemnicze i niejednoznaczne z powodu fragmentaryczności świadectw, którymi dysponujemy.

W ten sposób kwestia Molocha pozostaje nadal nierozstrzygnięta i owiana mgłą tajemnicy, inspirując badaczy do nowych poszukiwań i badań, czekając na ostateczne jej rozwiązanie, które będzie możliwe wyłącznie dzięki nowym odkryciom, ponieważ na obecnym poziomie wiedzy ostateczna odpowiedź na pytanie o naturę i pochodzenie kultu Molocha jest niemożliwa.

THE ORIGIN AND NATURE OF THE OLD TESTAMENT CULT OF MOLOCH. STATE OF THE ART

Summary

The article is dedicated to the Old Testament cult of Moloch. The author concentrated on two principle problems of the researched issue, these are the origin and nature of this cult.

The most important attempts to interpret the Biblical Moloch were presented in a critical way: the classical, Rabbinic, the relationship of sacrifice existing between the law concerning the first born and the cult of Moloch, and next the views of contemporary researchers concerning Moloch and his cult: Eissfeldt, Weinfeld and an attempt to grasp Moloch as a chthonic deity.

After analyzing the results of the above mentioned research, it ought to be stated that today we are not able to in an unequivocal way reply to the question about the origin and nature of the Biblical Moloch, because we have too little data, Biblical as well as extra-Biblical (archeological and literature) which would allow us to give a certain and univocal reply. The Biblical Moloch continues to be a mystery for contemporary Biblists and the history of religion.

ŁUKASZ TOBOŁA

ZAPISKI KRÓLA EZECHIASZA: IZ 38,9-20 NA TLE UGARYCKICH TEKSTÓW KRÓLEWSKICH

W artykule podejmę kwestię autorstwa tekstu Iz 38,9-20 przypisywanego w Biblii Hebrajskiej Ezechiaszowi, królowi Judy. Badany fragment jest modlitwą króla, który opisuje swe cierpienia i ratunek od JHWH.

Tekst hebrajski Iz 38,9-20 sprawia trudności w tłumaczeniu i interpretacji¹. Pojawiają się specyficzne formy gramatyczne oraz liczne niezręczności stylu.

Stawiam hipotezę, że trudności związane z interpretacją utworu wiążą się z jego genezą. Sugeruję, że król Ezechiasz własnoręcznie napisał tekst, który następnie został wcielony do korpusu Izajaszowego i jako *ipsissima verba regis* nie podlegał istotnym zmianom w toku redakcji.

Podjmując analizę tekstu w aspekcie właściwości filologicznych i retorycznych, spróbuję nakreślić jego pozabiblijny kontekst. Na materiał porównawczy wybieram teksty z Ugarytu². Jest to właściwie jedyny zachowany

¹ Nie dziwi zatem, że już u początków biblistyki tekst ten został obdarzony spostrzeżeniem: „obscure not only from the concise poetical style, but because it is probably very incorrect” – R. Lowth, *Isaiah a New Translation with a Preliminary Dissertation, & Notes*, London 1778, 307.

² Transliteracja tekstów ugaryckich została sporządzona na podstawie fotografii B. Zuckermana (University of Southern California), dostępnych w ramach *The West Semitic Research Project* (B. Zuckerman, M. Lundberg, L. Hunt, *InscriptiFact: A Networked Database of Ancient Near Eastern Inscriptions Project* www.inscriptifact.com 25.12.2008 r.). Ponieważ baza ta nie obejmuje całego korpusu tekstów ugaryckich, korzystałem również z wydań: *CTA* (A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à*

spójny korpus literatury z terenów starożytnej Syro-Palestyny, który jednocześnie jest tak bliski biblijnej hebrajszczyźnie (w całym jej zróżnicowaniu) pod względem lingwistycznym i kulturowym.

Moją analizę współtworzą trzy części:

część filologiczna: wskażę na problemy obecne w tym tekście. Przeanalizuję specyfikę leksykografii i frazeologii oraz podobieństwa z literaturą ugarycką;

część literacka: ukażę strukturę utworu w aspekcie gramatycznym i retorycznym;

część dotycząca materiału porównawczego: zaprezentuję paralelny tekst z Ugarytu, co do którego można przypuszczać, że ich autorami byli królowie.

Podstawę źródłową studium stanowić będzie tekst Biblii Hebrajskiej, korpus tekstów z Ugarytu oraz prace z zakresu nauk biblijnych i ugarytologii. Używam podziału i terminologii masoreckiej. Priorytet stanowi analiza filologiczna. Rezultaty badań filologicznych doprecyzowuję na podstawie analizy kontekstualnej i retorycznej.

Ważnym punktem odniesienia jest literatura dotycząca piśmienności na terenie Syro-Palestyny³ i Mezopotamii⁴. Jedynymi całościowymi analizami tekstu Iz 38,9-20 są komentarze Begricha⁵ i Barré'a⁶. Fragment Iz 38,9-20 był też tematem kilku monograficznych studiów⁷ i jest wspominany w ba-

Ras Shamra-Ugarit de 1929-1939, Paris 1963), *KTU² = CTU* (M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995) oraz *UDB* (J.L. Cunchillos, J.P. Vita, J.Á. Zamora, *Ugaritic Data Bank. The texts*, Madrid 2003).

³ I.M. Young, „Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part I”, *VT* 48 (1998), 239-243; „Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part II”, *VT* 48 (1998), 408-422; W.M. Schniedewind, „Orality and Literacy in Ancient Israel”, *RelSRev* 26 (2000), 327-332; N. Na'aman, „The distribution of messages in the Kingdom of Judah in light of the Lachish Ostraca”, *VT* 53 (2003), 169-180.

⁴ A. Livingstone, „Ashurbanipal: literate or not?”, *ZA* 97 (2007), 89-118; S. Parpola, „The Man Without a Scribe and the Question of Literacy in the Assyrian Empire”, w: *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, red. J. Marzahn, H. Neumann, Münster 1997, 315-324.

⁵ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, Göttingen 1926.

⁶ M.L. Barré, *The Lord Has Saved Me: A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:9-20)*, Washington 2005.

⁷ P.A.H. de Boer, „Notes on Text and Meaning of Isaiah XXXVIII 9-20”, *Old Testament Survey* 9 (1951), 170-186; M.L. Barré, „Restoring the “Lost” Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b)”, *JBL* 114 (1995), 385-399; R. Kasher, „The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1-11; Isa 38,1-22)”, *ZAW* 113 (2001), 41-55; M. Barker, „Hezekiah's Boil”, *JSOT* 95 (2001), 31-42.

daniach porównawczych, zestawiających go z sumeryjskimi i babilońskimi modlitwami w formie listów⁸.

I. ANALIZA FILOLOGICZNA

W tej części mojego studium zwrócę uwagę na problematyczne terminy i sformułowania pojawiające się w tekście Iz 38,9-20. Skoncentruję się na ich możliwym znaczeniu dla rekonstrukcji genezy i znaczenia badanego fragmentu. Omówię nagłówek, przypisujący utwór królowi Ezechiaszowi, a następnie przedstawię problemy leksykalne oraz frazeologiczne.

1. NAGŁÓWEK

Utwór otwiera fraza: *miktāb ʾḥizqijjāhū*. Sam termin *miktāb* pojawia się w Biblii Hebrajskiej jeszcze 8 razy. W Wj 32,16 (2x) oraz Pwt 10,4 dokonano rozróżnienia na tablice (*lūḥōt*) oraz na to, co na nich zapisane (*miktāb*). W Wj 39,30 termin *miktāb* odnosi się do słów *qōdeš ʾḥjwh* – „poświęcone JHWH”, wyrzytych na złotym przedmiocie kultycznym. W 2 Krn 35,4 oznacza wykaz plemion Izraela sporządzony przez króla Salomona. W 2 Krn 36,22 oraz Ezd 1,1 określa zapis obwieszczenia króla Cyrusa. W 2 Krn 21,12 oznacza tekst listu proroka Eliasza do króla Jorama.

Termin *miktāb* pojawia się też dwukrotnie w pozabiblijnych źródłach hebrajskich: w korespondencji z Arad (druga połowa VIII w.) oraz z Elefantyny (pierwsza połowa V w.). W pierwszym z listów oznacza raport wojсковy (Arad 40:12)⁹, w drugim znamię własności (Bodleian Aram. Inscr. 1:10)¹⁰. W obu przypadkach kontekst wskazuje, że określone tym terminem zapisy zostały spisane przez ich autorów własnoręcznie.

Sugeruję, że kluczowe znaczenie dla interpretacji terminu *miktāb* w ramach badanej biblijnej frazy ma relacja syntaktyczna między samym terminem a imieniem króla.

⁸ W.W. Hallo, „Letters, Prayers, and Letter-Prayers”, w: *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1981, 17-27; Sh.R. Keller, „Written Communications Between the Human and Divine Spheres in Mesopotamia and Israel”, w: *The Biblical Canon in Comparative Perspective (Scripture in Context IV)*, red. K.L. Younger, Jr., W.W. Hallo, B.F. Batto (Ancient Near Eastern Texts and Studies 11), Lewiston 1991, 299-313.

⁹ J.M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Atlanta 2003, 118.

¹⁰ Tamże, 47.

W pozostałych tekstach Biblii Hebrajskiej termin *miktāb* pojawia się w relacji do imion osobowych zawsze w ramach *status constructus*: *miktāb ʾēlōhīm* – „pismo Boga” (Wj 32,16); *miktāb šʿlōmō^b* – „pismo Salomona” (2 Krn 35,4).

W badanym wersecie pojawia się fraza *miktāb ʾḥizqijjāhū*. Można ją zestawić z pojawiającym się w Psalmach wyrażeniem: *miktām ʾdāwīd*. Struktura tego wyrażenia wskazuje zatem, że utwór przypisywano królowi Ezechiaszowi. Kwestia przyimka *le-* przy identyfikowaniu autora słów nie jest niczym osobliwym – por. fraza, *šīr haššīrīm ʾašer lišlōmō*. Jednakże przeanalizowana powyżej semantyka terminu *miktāb* sugeruje, że Ezechiasz spisał go własnoręcznie.

Na marginesie warto zwrócić uwagę na ciekawy wariant modlitwy Ezechiasza zachowany w wielkim zwoju Izajaszowym z Qumran (1QIsa^a)¹¹. W wersecie 12 czasownik otwierający frazę *qippadti kăʾōrēg ḥajjaj* – „splotłem jak tkacz życie moje”, został zastąpiony formą rdzenia *spr* – „liczyć, pisać, opowiadać”. Spółgłoskowy zapis można czytać zarówno jako *qal* (*sappartī* – „zliczyłem”), jak i jako *piel* (*sippartī* – „zapisalem”).

W obu przypadkach sens takiej frazy jest niejasny. Warto rozważyć, czy imiesłów *ʾōrēg*, tłumaczony zwykle jako „tkacz”, nie określa czynności wykonywanej przez podmiot domyślny ([On] tka'). Przedmiotem tej czynności może być rzeczownik *ḥajjaj* – czyli życie Ezechiasza. Możliwy przekład całej frazy: „opisałem, jak (On) splota życie moje” (*sippartī kăʾōrēg ḥajjaj*). Czasownikowa forma „splota” może odnosić do Boga jako podmiotu¹², co sugeruje kolejny człon wersetu – „od krosna odetnie mnie” (*middallāh jʾbaššēʿēnī*).

Kwestia relacji tego wariantu do tekstu masoreckiego to materiał na osobną analizę. Interpretacja z Qumran może być jednak świadectwem istnienia trwałej tradycji, mówiącej o tym, że król Ezechiasz był autorem tekstu Iz 38,9-20¹³.

¹¹ D.W. Parry, E. Qimron, *The great Isaiah scroll (1QIsaa): a new edition*, Leiden 1999, 65.

¹² „Splatanie” i tkanina jako stwarzanie pewnej rzeczywistości jest ciekawie poświadczane w starożytnej literaturze hebrajskiej. W Hekhalot to Bóg stawia warsztat tkacki i splota tkaninę świata (*Hekhalot Rabbati* 201).

¹³ Warto zwrócić uwagę na istnienie innych tekstów ukazujących władców Izraela jako piśmiennych: Dawid – 2 Sam 11,14-15 (pisze list), Dawid i Salomon – 2 Krn 35,4 (wspomina się o ich pismach), Jezabel – 1 Krl 21,8-11 (pisze list w imieniu Ahaba), Jehu – 2 Krl 10,1, 6 (pisze listy), Ezechiasz – Iz 38,9 („zapiski”) – 2 Krn 30,1 (pisze listy). Nie powinno to dziwić, skoro istnieją świadectwa poświadczające, że była to umiejętność powszechna wśród niższych rangą wojskowych. Dobrym przykładem mogą być tutaj listy z Lakisz, a zwłaszcza pełna oburzenia odpowiedź na list dowódcy suponującego nieumiejętność czytania u jednego ze swoich podwładnych (list 3 – por. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 125).

2. PROBLEMY LINGWISTYCZNE

W wersecie 12. pojawia się wyrażenie *’ōhel rō’i*: „namiot pasterza mojego”. Takie tłumaczenie nie znajduje uzasadnienia w kontekście. Zapis *rō’i* poprawia się zwykle na *rō’ēb* – „pasterz” lub *rō’im* – „pasterze”. Obie interpretacje zakładają korektę tekstu masoreckiego. Sugeruję, że nie jest ona konieczna. Nietypowa forma oraz wokalizacja mogą odzwierciedlać archaiczną końcówkę dopełniacza *’i*, znaną choćby z języka ugaryckiego¹⁴. Może to być również świadectwo zapisu pierwotnej formy rdzenia: nie *r’h*, lecz *r’j*¹⁵.

W wersecie 19. pojawia się forma *hifil l’hôšî’ēni* – bezokolicznik z rdzenia *jaš’a* – „ratować” z partykułą *lamed* i sufiksem zaimka osobowego.

Taką formę trudno pogodzić z kontekstem. Sugeruję, że jest to echo akadyjskiego trybu życzeniowego *liprus*, który zadomowił się w dialektach Syro-Palestyny – por. ugarycka forma *lu+verbum*¹⁶. Tłumaczę zatem problematyczną formę hebrajską jako: „oby ocalił mnie”.

Formę *’eddaddē*^b w wersecie 17. wiąże się zwykle z rdzeniem *dādāb* – „kroczyć (w uroczystym korowodzie)” (por. Ps 42,4) i tłumaczy jako „pójdę (poprzez wszystkie lata)”.

Sugeruję, że lepszym rozwiązaniem jest nawiązanie do ugaryckiego rdzenia *nadādu* – „powstać, stanąć wyprostowanym”¹⁷. Wyrażenie to tworzy logiczną całość z dalszym ciągiem wersetu: „podniosłem się po wszystkie lata nad gorzkość duszy mojej” (*’al-mar napši*).

3. PROBLEMY FRAZEOLOGICZNE

W wersecie 10. pojawia się niejasne wyrażenie *bidmī jāmaj*, które uznaje się zwykle za reminiscencję idiomu *ḥāšī jānim* – „pośrodku dni” (Jr 17,11; Ps 55,24; 102,25).

Taka interpretacja jest jednak dyskusyjna. Po pierwsze, termin *d^hmi* nie pojawia się nigdzie indziej w Biblii Hebrajskiej. Po drugie, w świetle postulowanej zwykle etymologii z rdzenia *damāb* – „odzwierciedlać, być podobnym” zakładane *d^hmi* oznacza połowę w sensie jakościowym, a nie połowę

¹⁴ D. Sivan, *A grammar of the Ugaritic Language*, Leiden 1997, 82-85; J. Tropper, *Ugartische Grammatik*, Münster 2000, 303.

¹⁵ E. Lipiński, rozmowa prywatna.

¹⁶ E. Lipiński, rozmowa prywatna, oraz E. Lipiński, *Semitic Languages: Outlines of a Comparative Grammar*, Leuven 1997, 364); J. Huehnergard, „Asseverative *la and Hypothetical *lu/law in Semitic”, *JAOS* 103 (1983), 583-584. Z drugiej strony jest również możliwe, że przyimek *l* – wprowadza tzw. *quasi-exclamatory phrase*, por. G. Goldenberg, „Syriac Sentence-Structure”, w: *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, red. M. Sokoloff, Ramat Gan 1983, 97-140.

¹⁷ M.H. Pope, „A Note on Ugaritic *ndd* – *ydd*”, *JCS* 1 (1947), 337-341.

w znaczeniu ilościowym, jak ma to miejsce w przypadku idiomu *ḥāṣī jômim* – z odmiennego semantycznie rdzenia *ḥāṣab* – „dzielić, ciąć, przedzielać”.

Możliwy jest błąd zapisu – wstawienie *dalet* na miejsce *resz*. Pierwotny tekst mógł brzmieć nie *bidmî jāmaj*, lecz **b'rûmî jāmaj*¹⁸. Potwierdza to interpretacja LXX: *en tō hyphei tōn hēmerōn mou*. Rekonstruowana fraza **b'rûmî jāmaj* – „w szczyście dni moich” przywodzi na myśl ugarycką frazę: *taqûlana bi gabula šanatikā* – „strącony bądź u wyżyn lat twoich” (KTU 1.16:VI:57-58), pojawiającej się w kontekście przekleństwa w sytuacji osobistej klęski.

W wersecie 11. pojawia się fraza *jōšbê ḥādel*, oznaczająca tych, ku którym zmierza chory Ezechiasz. Rdzeń *ḥādāl* znaczy „przestać, ustać”. W języku hebrajskim brak jego formy rzeczownikowej. W kontekście idiomu potwierdzonego w Ps 49,2, *jōšbê ḥāled* – „zamieszkujący okrąg (świata)”, można uznać ten zapis za metatezę¹⁹. Nim jednak zaczniemy poprawiać tekst masorecki, warto zwrócić uwagę na ugaryckie wyrażenie *qasûma 'arsi* – „krańce ziemi” (KTU 1.6 VI:4) należące do opisu krainy umarłych. Sformułowanie *jōšbê ḥādel* może zatem oznaczać „zamieszkujących kresy (ziemi)” – czyli zmarłych.

W wersecie 14. pojawia się fraza *dallû 'enaj lammārôm*. Przekład dosłowny jest wewnętrznie sprzeczny: „zniżyły się²⁰ oczy me ku górze”. Nie sposób wykluczyć pomyłki na przestrzeni dziejów redakcji. Możliwe, że przepisując frazę *kālû 'enaj* – „zmęczyły się oczy me” (Ps 69,4; 119,82), pomyłono *kap* z *dalet*. Możliwe też, że mamy do czynienia z błędnym zapisem idiomu: *dālṣāḥ 'enî* – „znużyły się oczy me” (Hi 16,20).

Warto rozważyć interpretację, która zachowuje obecną postać tekstu masoreckiego. Semantyka pojawiających się w ramach idiomów czasowników *kālāḥ* i *dālāḥ* pokrywa się częściowo z konotacją rdzenia *dālāl*, jako uniżenia, osłabienia. Niejasny zapis może być nie tyle błędem, ile nie do końca precyzyjną parafrazą stereotypowego wyrażenia²¹.

¹⁸ Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 24.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Niekiedy sugeruje się znaczenie „zawiesić (m.in. wzrok)”. Z kolei w języku arabskim rdzeń *dālāl* znaczy tyle, co „skierować, kierować, prowadzić”. Wówczas przekład jest mniej problematyczny. Należy jednak zauważyć, że znaczenie „zawiesić, zwieszać się” w języku hebrajskim wiąże się zawsze z konotacją „pozwolić czemuś / komuś zwisać ku dołowi” (Hi 28,4; Prz 26,7). Z kolei odwołania do leksykografii arabskiej z racji jej wielkiego bogactwa są zawsze obciążone poważnym ryzykiem dowolności w doborze znaczeń potwierdzających interpretację preferowaną przez danego badacza. Wobec powyższego uznałem za stosowne pozostać przy najbardziej podstawowym i najlepiej udokumentowanym w biblijnej hebrajszczyźnie znaczeniu rdzenia *dālāl*, mimo iż jest ono trudne do pogodzenia z kontekstem analizowanego fragmentu.

²¹ Inny przykład do niejasnego sformułowania w wersecie 17: *mar li mār* – „gorzkość mnie rozgoryczyła”. Podobna fraza: *ki mar li me'ôd* (Rt 1,13; 1,20). Możliwe, że to także jest przykład nieprecyzyjnego naśladownictwa standardowej frazy poetyckiej.

PODSUMOWANIE ANALIZY FILOLOGICZNEJ

W tekście masoreckim pojawiają się błędy pisarskie oraz niezręczności stylistyczne. Obecne są archaiczne formy językowe. Nagromadzenie tylu problemów filologicznych na przestrzeni zaledwie dwunastu wersetów rodzi pytanie o ich genezę. Pomocą w wyjaśnieniu tego problemu może okazać się analiza literacka.

II. ANALIZA LITERACKA

W tej części artykułu zwrócę uwagę na kwestie związane z gatunkiem literackim tekstu Iz 38,9-20 oraz jego strukturą. Przeanalizuję starożytne interpretacje nagłówka, omówię strukturę całego utworu i zwrócę uwagę na retorykę tekstu.

1. GATUNEK LITERACKI

LXX tłumaczy termin *miktāb* w Iz 38,9 jako *proseuchē* – „modlitwa”, gdy tymczasem bardziej adekwatnym przekładem jest słowo *graphē* – „pismo”, używane przez greckich tłumaczy przy innych biblijnych wystąpieniach terminu *miktāb*.

Wariant ten sugeruje, że w kontekście Iz 38,9-20 hebrajski termin *miktāb* interpretowano podobnie do terminu *miktām*, pojawiającego się w Psalmach. Słowo to pojawia się 6 razy w kontekście podobnym do Iz 38,²² LXX tłumaczy je zwykle jako *stēlographia* – „napis na steli”, zaś targumy jako *glipā’ harisā’* – „posąg pionowy” (Ps 16,1).

Słowo *miktāb* może mieć zatem podobną konotację i oznaczać inskrypcję zapisaną na wzniesionej steli. Tekst ten wydaje się modlitwą w formie *listu do bóstwa*. Model ten jest poświadczony w literaturze sumeryjskiej i akadyjskiej. Jego reminiscencje pojawiają się także w innych tekstach Biblii Hebrajskiej²³.

²² Ps 16,1; 56,1; 57,1; 58,1; 59,1; 60,1.

²³ Keller, „Written Communications”, 299-313. Pojawiają się tam odwołania do Wj 32,32-33; Hi 31,35; Wj 24,12; 31,18; 32,16; Ez 3,1; Dan 5,24; I Krn 28,19; Wj 25,9; I Sam 10,25 oraz Iz 38,9. Zob. także Hallo, „Letters, Prayers”, 17-27.

2. STRUKTURA UTWORU

Utwór rozpoczyna nagłówek identyfikacyjny (w. 9), wieńczy zaś dzięki czynny epilog z elementami przysięgi (w. 20). Rdzeń kompozycji to fraza 15a: „cóż rzeknę: wszak powiedział mi i On uczynił”. Frazę poprzedza opis niedoli, zaś po niej następuje wizja ratunku.

Wersety 10-11 zapowiadają zstąpienie króla do Szeolu. Sekwencja porównań w wersetach 12-14 ukazuje udrękę Ezechiasza jako wynik aktywności JHWH. Fragment ten wieńczy dramatyczna prośba króla o ratunek. W wersecie 15. dokonuje się zmiana perspektywy. JHWH zostaje przedstawiony jako absolutny pan losów Ezechiasza.

W wersetach 16-17 król ponawia swą prośbę, zaś JHWH przychodzi mu z pomocą. W wersetach 18-19 powraca obraz Szeolu nawiązujący do metaforyki wersetów 10-11. W ten sposób zarysowuje się koncentryczna struktura utworu.

3. RETORYKA TEKSTU

W tekście pojawia się siedem bezpośrednich odwołań do JHWH. Punkt centralny stanowi zaimek *hū'* w wersecie 15.²⁴ Pozostałe wystąpienia są symetryczne. W części I pojawia się dwukrotnie imię *jāh* oraz tytuł *'ādōnāj*. W części II powraca tytuł *'ādōnāj*, zaś w epilogu dwukrotnie występuje pełen zapis imienia JHWH.

Sekcje I oraz II zawierają taką samą liczbę słów (60). Suma wszystkich słów składających się na utwór (134) odpowiada podwojonej wartości nagłówka *ʔhizqijjāhū*: 134. Z kolei 60 słów w sekcji II (w. 15-19) dzieli się na 26 słowa przed akcentem *atnah* oraz 34 (2 x 17) po akcencie *atnah*, co daje wartość frazy *bēt jhwh*, która kończy utwór.

PODSUMOWANIE ANALIZY LITERACKIEJ

Utwór ma spójną i kunsztowną strukturę²⁵. Jeśli uznamy, że uchybienia frazeologiczne i ortograficzne pojawiły się dopiero w procesie redakcji, to pytaniem pozostaje brak zniekształceń kompozycji. Przy tak poważnych

²⁴ Archaiczne określenie bóstwa. Por. E.C.B. MacLaurin, „YHWH, the Origin of the Tetragrammaton”, *VT* 12 (1962), 454-457.

²⁵ W wersecie 14. 'słyszać' świergot pochwyczonej w sidła jaskółki (*'āšapšēp*) i gruchanie gołębia (*'ēhgeh*).

uchybieńiach frazeologicznych i ortograficznych wydaje się niemożliwe, by struktura tekstu pozostała nienaruszona.

Sugeruję, że większość językowych nieścisłości musiała być zatem obecna w pierwotnej wersji tekstu. Mogą być one wynikiem dążenia do uzyskania odpowiedniego efektu retorycznego kosztem poprawności językowej.

Utwór nosi znamiona dzieła osoby obeznanej z rzemiosłem poetyckim, popełniającej jednak błędy, których nie dopuściłby się zawodowy skryba. Możliwe, że redaktorzy wkomponowali w tekst Iz 38 oryginalny list Ezechiasza, nie dokonując w nim istotnych zmian z uwagi na osobę autora.

Hipoteza ta wymaga prześledzenia możliwego kontekstu – ewentualnej twórczości poetyckiej wśród królów starożytnej Syro-Palestyny.

III. ANALIZA PORÓWNAWCZA

W tej części moich rozważań zwrócę uwagę na analogie strukturalne pojawiające się między modlitwą Ezechiasza a ugaryckim hymnem rytualnym, którego autorem był prawdopodobnie sam król Ugartytu. Przedstawię jego ogólną charakterystykę, wskażę na argumenty przemawiające za królewskim autorstwem oraz zaproponuję rekonstrukcję genezy.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Jeden z ugaryckich rytuałów (KTU 1.119)²⁶ zawiera hymn błagalny skierowany do Baala. Jest to jedna z niewielu zachowanych modlitw ugaryckich. Ma charakter prośby o ratunek wobec grożącego niebezpieczeństwa i zawiera przysięgę, w ramach której orant zobowiązuje się do złożenia ofiary z pierworodnego:

	Wprowadzenie liturgiczne
(26) <i>k gr 'z . tğrkm[.]</i>	Skoro oblegnie silny bramy wasze,
<i>qrđ (27) ħmjtkm .</i>	mocarz mury wasze,
<i>'nkm . l [.] b'l ts'un</i>	oczy wasze do Baala wzniesiecie:
	Hymn
(28) <i>j b'lm .</i>	O Baalu,
<i>['a]l[.] . tđj 'z . l tğrn(29)j .</i>	(czy) nie przepędzisz silnego spod bram naszych,

²⁶ Zwięzłą analizę tekstu oraz obszerną bibliografię na jego temat zamieszcza: N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues*, Sheffield 1998, 416-422. Odnosnie do kwestii epigraficznych – których wyczerpujące przedstawienie wykracza poza zakres tego artykułu – zob. D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002, 52-53.

<i>qrd</i> [l] <i>ħmjtnj</i> .	mocarza spod murów naszych?
<i>'ibrj</i> (30) <i>b'l</i> . <i>nšqdš</i> .	Cielca mego Baalowi poświęcimy,
<i>mđr</i> <i>b'l</i> (31) <i>nml'u</i> .	ślub Baala wypełnimy.
[<i>b</i>] <i>kr</i> <i>b'l</i> . <i>nš[q]dš</i>	Pierworodnego Baalowi poświęcimy,
(32) <i>ħtp</i> <i>b'l</i> .] <i>nml'u</i> .	przebłaganie Baala wypełnimy.
<i>'šrt</i> . <i>b'l</i> . <i>n</i>] (33) <i>šr</i>	Biesiadę Baalowi wyprawimy,
<i>qdš</i> <i>b</i>] [l] . <i>n'l</i> .	(ku) świątyni Baala wstąpimy,
<i>ntbt</i> <i>bt</i> [l] . <i>b'l</i>] (34) <i>ntlk</i> .	drogą domu Baala pójdziemy.

Zakończenie liturgiczne

<i>w šm</i> [' . <i>b</i>] [l] .] <i>l</i> . <i>sl</i> [km]	A wysłucha Baal modlitwy waszej:
(35) <i>jdj</i> . ' <i>z</i> . <i>l</i> <i>łgrkm</i>	przepędzi silnego spod bram waszych,
[. <i>qrd</i>] (36) <i>l</i> <i>ħmjtkm</i>	[...] mocarza spod murów waszych.

Analiza filologiczna i stylistyczna tego tekstu pozwala uznać go za samodzielny utwór, który mógł funkcjonować niezależnie od rytuału. Od całości zachowanego tekstu odróżnia go: regularna struktura poetycka²⁷ (chiasmicznie ułożone trójwiersze i dwuwiersze), harmonijna składnia (nieomal identyczna budowa wersetów) oraz słownictwo, które nie pojawia się w innych tekstach rytualnych.

2. KWESTIA AUTORSTWA

Z kontekstu wynika, że tekst ten był recytowany przez samego króla. Tekst pojawia się bezpośrednio po rytuale oczyszczenia władcy oraz złożeniu ofiary *mokrej* ku czci przodków monarchii. Król przewodniczył większości ugaryckich celebracji kultycznych²⁸. Przemawiał jednak rzadko. Na podstawie porównania z innymi tekstami rytualnymi z Ugarytu możemy przypuszczać, że ewentualna modlitwa króla była spontaniczna: *ki libbihū jar*[*gumu* .] *malku* – „wedle serca swego rzeknie król” (KTU 1.41:52-53)²⁹.

Wspomniany hymn wydaje się zapisem takiej improwizowanej wypowiedzi. Za taką hipotezą przemawia wykorzystane słownictwo oraz właściwości gramatyczne tekstu.

Frapuje brak jakichkolwiek analogii dla obecnych w tekście paralelizmów i par słownych. Jest to bardzo intrygujące zjawisko, zwłaszcza w kontekście ścisłego i powtarzalnego charakteru ugaryckiej poezji.

W apelacji do bóstwa pojawiają się formy liczby podwójnej *tağrunijā* oraz *ħamijātunijā* zamiast spodziewanej liczby mnogiej: *tağrunū* i *ħamijātunū*. Sugeruję, że król Ugarytu zwraca się do Baala jako współopiekuna miasta.

²⁷ W.G.E. Watson, „Verse Patterns in KTU 1.119:26-36”, *SEL* 13 (1996), 25-30.

²⁸ N. Wyatt, „The Religious Role of the King in Ugarit”, *UF* 37 (2005), 695-727.

²⁹ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 65.

Pytanie: „czy nie przepędzisz silnego spod bram naszych (tzn. twoich i moich), mocarza spod murów naszych?” ma wzbudzić zainteresowanie bóstwa jego własnym królestwem.

Istotną przesłankę stanowi pojawiająca się w tekście przysięga. Zawiera motyw ofiary z pierworodnego, nazwanego *'ibbirija* – „cielec mój”. Nieznany z imienia syn Baala był opisywany jako *'ibbiru* (KTU 1.10:III:20.35). W ramach ideologii królewskiej mogło to być określenie królewicza. Tekst ten można zestawić z ofiarą króla Moabu, złożoną na murach obleganego miasta (2 Krl 3,26-27), oraz ofiarami wspomnianymi w Lb 21 i Sdz 11. Pozwala to przypuszczać, że analizowany hymn był osobistą prośbą i przysięgą króla.

3. REKONSTRUKCJA GENEZY

W świetle spostrzeżeń dotyczących struktury, frazeologii oraz semantyki analizowanego utworu, a także jego możliwego kontekstu kulturowego, sugeruję, że hymn KTU 1.119 może być uznany za dzieło któregoś z ugaryckich władców, powstałe w bliżej nieokreślonych, dramatycznych okolicznościach najazdu. Z biegiem czasu tekst ten został włączony na stałe w korpus rytuału.

PODSUMOWANIE ANALIZY PORÓWNAWCZEJ

Warto zwrócić uwagę na podobieństwa w genezie obu utworów (sytuacja kryzysu) motyw przysięgi oraz cechy struktury poetyckiej, zdradzające inwencję wykształconego amatora. Otwartym pytaniem pozostaje sprawa obecności w tekście Iz 38,9-20 reminiscencji frazeologii i leksykografii ugaryckiej.

* * *

Kończąc, warto jeszcze zwrócić uwagę na pewną podstawową wątpliwość. Autorzy czy redaktorzy tekstów biblijnych umieli różnicować styl. Zmieniali rodzaj dyskursu i zaznaczali to także za pomocą stylu. Już sam język dialogów jest stylistycznie inny od narracji historycznej. Tym samym także treść listu czy inskrypcji wzmiankowanego w tekście biblijnym może mieć szczególne cechy. Można zatem przyjąć tezę, że słowa Ezechiasza odwołują się do autentycznego dokumentu³⁰, ale czy cytują go dosłownie? Czy omówiona

³⁰ W ostatnich miesiącach odkryto kolejną, fragmentarycznie zachowaną inskrypcję z czasów króla Ezechiasza, która może być tekstem wotywnym; por. H. Shanks, „A Tiny

powyżej problematyczność tekstu ma swe źródło w dość specyficznym stylu pisarskim samego króla, czy też jest wynikiem działalności zdolnego, lecz niewprawnego jeszcze w pisarskim rzemiośle kopisty-poety?

Przedstawiona w artykule argumentacja na rzecz autorstwa Ezechiasza wymaga szczegółowego rozwinięcia w ramach większego projektu badawczego. Najbardziej istotnym zadaniem jest sformułowanie kryteriów, wedle których tekst masorecki Iz 38,9-20 – a być może także innych fragmentów Biblii Hebrajskiej – może być uznany za odzwierciedlenie tekstu spisanego przez konkretną osobę, której doświadczenie religijne ma wyrażać.

Zarysem takiej metodologii jest przedkładany tekst. Konieczne jest wypracowanie metody opartej przede wszystkim na przesłankach filologicznych i literackich, dobrze osadzonych w kontekście porównawczym.

Nie można wykluczyć, że nawet bardzo szczegółowa analiza pozostawi otwarte pytanie o autorstwo Iz 38,9-20. Jednak istotne jest nie tyle osiągnięcie wniosków natury historycznej, ile raczej wypracowanie kryteriów, umożliwiających dotarcie do najbardziej pierwotnej warstwy tekstu bez dokonywania jego emendacji czy rekonstrukcji. Jest to także próba dotarcia do świadectw dotyczących roli instytucji króla w rozwoju piśmiennictwa religijnego starożytnego Izraela. Tym samym podjęta droga badań może stanowić wartościowy przyczynek do rozwoju krytyki tekstu biblijnego oraz teologii biblijnej.

WRITINGS OF THE KING HEZEKIAH: ISA 38,9-20 IN THE CONTEXT OF THE UGARITIC ROYAL TEXTS

Summary

This paper presents the discussion on the philological and literary problems connected with authorship of the text Isa 38,9-20, which is attributed to Hezekiah, the king of Judah.

The Masoretic text of Isa 38,9-20 contains many problematic readings, including a probable errors in not reflecting an archaic grammar, *hapax legomenon* words, misused idioms and confused letters. The accumulation of curiosities is unusually high in these twelve verses. I consider the difficult readings in the MT as pointing to the work of a semiliterate rather than a learned scribe whose words became confused in transmission.

Piece of the Puzzle”, *BAR* 35 (2009), 53-55. Proponowana rekonstrukcja brzmi: [bz]qyb // [br] kb . b[] – „Ezechiasz // sadzawkę w...” Jednak tak samo prawdopodobna (i tak samo niemożliwa do zweryfikowania...) jest rekonstrukcja: [mktb l bz]qyb // [bdmy ymy 'l] kb . b[s'ry s'wl] – „inskrypcja Ezechiasza // w szczycie dni moich odchodzę w bramy Szeolu...” Jakkolwiek ten przywołany przykład jest jedynie biblistycznym *science fiction*, to jednak dobitnie pokazuje, jak mało jeszcze wiemy o piśmiennictwie starożytnego Izraela.

There is some evidence that the ancient Near Eastern kings have been able to write and even compose poetic texts. The Psalm of Hezekiah can be compared with the Ugaritic prayer to Baal (KTU 1.119), which was probably composed by the one of the Ugaritic kings. In such a context, it is quite possible, that Hezekiah created the original version of Isa 38,10-20 by himself and in his own hand (compare, the Qumranic tradition, preserved in 1QIsa^a).

DOBROMIŁA NOWICKA, STEFAN NOWICKI

PRAWO BOSKIE I PRAWO LUDZKIE SĄDOWNICTWO STAROŻYTNEGO IZRAELA NA TLE PRAKTYKI MEZOPOTAMSKIEJ

Niniejszy artykuł stanowić będzie próbę zrekonstruowania sposobu egzekwowania przestrzegania prawa w społeczeństwach Izraela i Mezopotamii. Jakkolwiek nietrudno jest wskazać na istnienie samych praw i norm etycznych, do których przestrzegania zobowiązani byli członkowie tych społeczności, to jednak dość duże trudności sprawia odtworzenie przebiegu samego procesu¹. Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest niemalże brak źródeł dotyczących praktycznej strony egzekwowania prawa. Brak ten wynika najprawdopodob-

¹ Z tego też względu większość opracowań dotyczy starotestamentalnych przepisów prawnych, a nie sposobu dochodzenia roszczeń. Por. poza pracami cytowanymi w niniejszym artykule np. F.C. Fensham, „Exodus XXI 18-19 in the Light of Hittite Law § 10”, *VT* 10 (1960), 333-335; H.J. Böcker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher 10), Neukirchen-Vluyn 1976, który całkowicie nie uwzględnia wpływów hetyckich i egipskich na prawo starożytnego Izraela; Y. Muffs, *Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel*, New York 1992. Zagadnienia procesowe porusza dopiero najnowsza praca *A History of Ancient Near Eastern Law*, red. R. Westbrook, Leiden 2003.

Dr Stefan NOWICKI – Pracownia Języków i Kultury Bliskiego Wschodu, Instytut Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego; zainteresowania naukowe: religia, magia i rytuały na Wschodzie Starożytnym, Babilonia i Asyria pod panowaniem Persów; sympozjon@gmail.com

Mgr Dobromiła NOWICKA – Zakład Prawa Rzymskiego, Instytut Historii Państwa i Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego; zainteresowania naukowe: iniuria w prawie rzymskim; d.nowicka@plusnet.pl

niej nie tylko ze zbyt małej ilości znalezionych lub zachowanych tekstów, ale także z ustroju politycznego a tym samym systemu prawnego tych krajów. Sam system prawny można by ująć w następujący model:

- Prawo sankcjonowane autorytetem bogów było niezmiennie, a jego podważenie równało się sprzeciwieniu się woli boga;

- wyroki wydawane na podstawie tak rozumianego prawa z założenia musiały być sprawiedliwe²;

- wnioskując zatem z dwóch poprzednich punktów – sam przebieg procesu nie był istotny dla sprawiedliwości wyroku, a wzmianki dotyczące sposobu przeprowadzania rozprawy w dużej części można uznać za wskazówki, lecz nie wymogi poprawności procesowej.

Zasady procesu, które nie narzucały stronom ścisłych reguł postępowania, gdyż wyrok nie był uzależniony od zachowania formy, lecz od udowodnienia swoich racji przez jedną ze stron (o innym rodzaju zależności, należącym bez wątpienia do „szarej strefy” ówczesnego sądownictwa, będziemy mówić w dalszej części artykułu), mogą być wystarczającym powodem, dla którego samej procedurze nie poświęcono wiele uwagi w zachowanych źródłach. Istnieją jednak pewne fragmenty, na podstawie których można odtworzyć obraz postępowania sądowego zarówno wśród Izraelitów, jak i w Mezopotamii. Większość z nich pochodzi z dwóch źródeł – Księgi Powtórzonego Prawa oraz Kodeksu Hammurabiego, ale poza nimi można spotkać odniesienia do praktyki sądowej w innych księgach biblijnych oraz inskrypcjach królewskich, listach, tekstach mitologicznych i rytualnych nie tylko Izraela czy Mezopotamii, ale także Syrii i Anatolii, o których jednak nie będziemy tu mówić.

Źródła, na których opierać się będzie niniejsze studium, to w przeważającej większości fragmenty ksiąg Starego Testamentu – Wyjścia, Powtórzonego Prawa, Sędziów, Rut, 1 Samuela, 1 Królewskiej oraz Ozeasza, z Mezopotamii zaś fragmenty Kodeksu Hammurabiego, rytuałów *namburbi* oraz zaklęć i modlitw do bóstw. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na dość istotny, a przy porównaniach często pomijany szczegół, iż wymienione źródła można zakwalifikować do wspólnego kręgu zarówno ze względu na tworzenie się ksiąg prawodawczych Starego Testamentu pod przemożnym wpływem tradycji mezopotamskiej, jak i pochodzenie praw Hammurabiego z kręgu tradycji amoryckiej, a więc ludu zachodniosemickiego³.

² Podobny obraz postrzegania wyroku przez starożytnych mieszkańców Wschodu, jednak dodatkowo oparty na autorytecie i prawach władcy zob.: C. Zaccagnini, „Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law”, *HR* 33 (1994), 267-268; także R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CahRB 26), Paris 1988, 30-50.

³ Por. Westbrook, *Studies*, 30-50. W niniejszym artykule pojawiają się także odniesienia do prawodawstwa rzymskiego, ze względu na rolę, jaką prawo to odegrało w tworzeniu współczesnej praktyki sądowniczej, co pozwoli spojrzeć w szerszym kontekście na praktykę starotestamentalną.

1. PRZEBIEG PROCESU W IZRAELU

Wydaje się, iż sama instytucja procesu w starożytnym Izraelu opierała się na przekonaniu, że jest on lepszym rozwiązaniem od mediacji lub zawarcia ugody między stronami sporu. Istniało bowiem w Izraelu prawo do sądowego rozstrzygnięcia sporu, ale niekiedy można odnieść wrażenie, iż był to obowiązek poddania się bezstronnemu osądowi i decyzji sędziów⁴. We fragmencie Pwt 25,1 czytamy co następuje:

Jeśli wyniknie spór między ludźmi, staną przed sądem, tam ich osądzą i za sprawiedliwego uznają niewinnego a skazą winowajcę.

Z tekstu tego wynika także jasno przekonanie o niemal stuprocentowym prawdopodobieństwie wydania sprawiedliwego wyroku. Może to nieco dziwić w świetle niemożności obiektywnego sprawdzenia (np. na często wykorzystywanej współcześnie drodze dowodów rzeczowych), która ze stron ma rację. Starano się jednak zminimalizować możliwość popełniania poważnych pomyłek sądowych przez wprowadzenie zasady, która w prawie rzymskim nazywać się będzie *testis unus – testis nullus*, czyli jeden świadek – żaden świadek⁵. Najpełniej zasada ta została wyrażona w Pwt 19,15-21:

Nie przyjmie się zeznania jednego świadka przeciwko nikomu, w żadnym przestępstwie i w żadnej zbrodni. Lecz każda popełniona zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków.

W parze z niedopuszczeniem skazania na podstawie zeznań tylko jednego świadka szła legalna, pozytywna teoria dowodów, zgodnie z którą sędzia był związany koniecznością wydania wyroku skazującego w przypadku występowania określonych dowodów – w przytoczonym powyżej tekście – zeznań świadków.

Historia jednak nie po raz pierwszy uczy, iż każda dobra konstrukcja może być wykorzystana także do złych celów. Gdy bowiem wynikł spór

⁴ O znaczeniu prawa (a także bezstronnego sądu) dla poprawnego funkcjonowania społeczeństwa por. A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Lublin 2003, 29-37.

⁵ Co ciekawe, zasada ta ugruntowała się dopiero w schyłkowym okresie cesarstwa rzymskiego, wprowadzona konstytucją Konstantyna Wielkiego z 334 r., a więc kilka stuleci po spisaniu jej w Starym Testamencie. Por. *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, 149; K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2007, 164; E. Szymoszek, I. Żeber, *Prawo rzymskie*, Wrocław 2005, 115; W. Rozwadowski, „Wartość dowodowa świadków rzymskich w procesie poklasycznym”, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 21 (1969), 19-23; tenże, „Ocena zeznań świadków w procesie rzymskim epoki Pryncypatu”, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 16 (1964), 179; A. Metro, „Unus testis, nullus testis”, w: *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*, red. J.W. Cairns, O.F. Robinson, Oxford 2002, 109-116.

między Nabotem, właścicielem winnicy, a królem Achabem, żona tego ostatniego – Izebel – uknuła spisek, mający doprowadzić do zgładzenia Nabota i przejęcia jego winnicy. Aby tego dokonać, wysłała do starszych miasta taki oto list:

Ogłoście post i posadźcie Nabota przed ludem. Posadźcie też naprzeciw niego dwóch ludzi nikczemnych, by zaświadczyli przeciw niemu, mówiąc: „Zbluźniłeś Bogu i królowi”. Potem go wyprowadźcie i kamienujcie tak, aby zmarł⁶.

Z tekstu tego jasno wynika, iż pomimo niecznych celów, Izebel posłużyła się znaną konstrukcją procesową, aby całej sprawie nadać pozory legalności. Wybrała także oskarżenie o przestępstwo karane natychmiast śmiercią przez ukamienowanie, aby uniknąć ewentualnych komplikacji.

Trzeba jednak uczciwie przyznać, iż prawodawcy zdawali sobie sprawę z możliwości fałszywego oskarżenia, zatem także w procesie przewidziano specjalną konstrukcję na wypadek podejrzenia o fałszywe zeznanie:

Jeśli powstanie świadek złośliwy przeciw komuś, oskarżając go o przekroczenie prawa, dwu ludzi wiodących między sobą spór stanie wobec Pana przed kapłanami i przed sędziami urzędującymi w tym czasie. Jeśli ci sędziowie, zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi – jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego – uczynicie mu, jak on zamierzał uczynić swemu bratu⁷.

Powyższy fragment niesie ze sobą także kilka innych informacji dotyczących praktyki sądowej – orzekanie odbywało się kolegialnie, sędziowie rekrutowali się spośród urzędników oraz kapłanów, a sprawa sądowa toczyła się również w wymiarze religijnym – przed obliczem Boga. Dowiadujemy się także, iż musiało funkcjonować coś na kształt domniemania niewinności, gdyż ciężar dowodu w sprawie fałszywych zeznań leżał po stronie sędziów, a nie człowieka podejrzanego o poświadczenie nieprawdy. Istotną informacją jest także możliwość skazania na karę adekwatną do oskarżenia osoby, która rzuciłaby fałszywe oskarżenie – z karą śmierci łącznie.

Podobne rozwiązanie procesowe znajdujemy wielokrotnie wśród praw Hammurabiego. Różnica (dość istotna z punktu widzenia formalnego) polega na tym, iż w Izraelu sędziowie badali sprawę fałszywych zeznań, podczas gdy w Babilonie sam oskarżyciel lub świadek musieli udowodnić prawdziwość swoich słów⁸:

⁶ 1 Krl 21,9-10.

⁷ Pwt 19,15-21.

⁸ Identyczna zasada w prawie rzymskim „ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat” – przeprowadzenie dowodu spoczywa na tym, kto coś twierdzi, a nie na tym, kto temu zaprzecza. Por. Szymoszek & Żeber, *Prawo*, 105; także M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Kraków 2003, 88; *Prawo rzymskie*, red. Wołodkiewicz, 55; E. Levy, *Die Beweislast im klassischen Recht*, IURA, 3, 1952, s. 152n.

Jeśli obywatel w sądzie ze świadectwem fałszywym wystąpił, słowo powiedział [lecz] nie udowodnił [go], [to] jeżeli sądzona sprawa jest gardłowa, obywatel ten zostanie zabity⁹.

W prawie biblijnym istnieje jednak pewien precedens, gdzie nie wymaga się od sądu sprawdzenia prawdziwości zeznań świadków, chociaż zostaje zachowana zasada *testis unus-testis nullus*. Precedens ten dotyczy sytuacji, w której rodzice zeznają przeciw własnemu synowi. Postępowanie w takiej sprawie przebiega następująco:

Jeśli ktoś będzie miał syna nieposłusznego i krnąbrnego, nie słuchającego upomnień ojca ani matki, tak że nawet po upomnieniach jest im nieposłuszny, ojciec i matka pochwyć go, zaprowadzą do bramy, do starszych miasta i powiedzą starszym miasta: 'Oto nasz syn jest nieposłuszny i krnąbrny, nie słucha naszego upomnienia, oddaje się rozpucie i pijaństwu'. Wtedy mężowie tego miasta będą kamienowali go, aż umrze¹⁰.

Zaskakująca w tym przypadku jest surowość kary, gdyż jest ona bezprecedensowa dla całego Wschodu Starożytnego¹¹. Dla porównania – w kodeksie Hammurabiego napotykamy analogiczną sytuację przy opisie postępowania sądowego w sprawie o wydziedziczenie. Sędziowie, po zgłoszeniu takiego wniosku przez ojca, badają sprawę, czy syn na pewno zasługuje na wydziedziczenie. Jeśli okaże się, że tak, można to zrobić jedynie w przypadku powtórnego ciężkiego przewinienia syna w stosunku do jego ojca:

Jeśli obywatel syna swego wydziedziczyć postanowił, do sędziów powie: 'Syna mego wydziedziczam', sędziowie sprawę jego zbadają i jeśli syn przewinienia ciężkiego, które by (praw) dziedzica pozbawiało, nie popełnił, ojciec syna swego (praw) dziedzica nie pozbawi¹².

Jeżeli przewinienie ciężkie, które by (praw) dziedzica pozbawiało przeciw ojcu swemu popełnił, za pierwszym razem będzie mu wybaczone, jeśli (zaś) przewinienie ciężkie po raz drugi popełni, ojciec syna swego (praw) dziedzica może pozbawić¹³.

Z biblijnego fragmentu dotyczącego oskarżenia syna przez rodziców wynika także, iż w Izraelu rola sądu nie kończyła się na wydaniu wyroku. Sędzia musiał także osobiście nadzorować wykonanie kary, aby upewnić się,

⁹ Kodeks Hammurabiego [dalej cyt.: KH], V:57-67 (§ 3).

¹⁰ Pwt 21,18-21.

¹¹ Nie można zgodzić się z tym, iż przepis dotyczący uśmiercenia nieposłusznego syna, jest parafrazą biblijnej historii Jakuba i Ezawa (lub że został stworzony pod jej wpływem), jak próbuje dowodzić Carmichael. Zob.: C.M. Carmichael, „Uncovering a Major Source of Mosaic Law: The Evidence of Deut 21:15-22:5”, *JBL* 101 (1982), 508-511.

¹² KH XII:9-24 (§ 168).

¹³ KH XII:25-36 (§ 169).

czy było ono zgodne z orzeczeniem w sprawie – nie tylko nie łagodniejsze (jak w przypadku krnąbrnego syna), ale również nie surowsze:

O ile winowajca zasłuży na karę chłosty, każe go sędzia położyć na ziemi i w jego obecności wymierzą mu chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu¹⁴.

Podobnie w Babilonie sędzia kontrolował ukaranie skazanego, przy czym, tak jak w Izraelu, asystował przy wykonywaniu kary chłosty. Co się tyczy innych rodzajów kar, wymóg osobistej obecności sędziego nie jest bezpośrednio wyrażony w tekście (choć można domniemywać o jej konieczności). Przykładem takiego nadzoru jest poniższy fragment kodeksu Hamurabiego:

Jeśli obywatel na arcykapłankę *éntum* lub żonę obywatela palcem wskazał i oskarżenia nie dowiódł, obywatel ten przed sędziami zostanie wychłostany i połowę głowy jego ogoli się¹⁵.

W majestacie biblijnego prawa dokonywano także zemsty rodowej na mordercy. Prawo rozróżniało w tym przypadku dwie sytuacje – zabójstwo nieumyślne i z premedytacją. Sprawca nieumyślnego pozbawienia życia miał bowiem możliwość schronienia się w tzw. miastach ucieczki, podczas gdy morderca musiał zostać wydany krewnemu, pragnącemu pomścić śmierć członka swojej rodziny. Ekstradycji tej dokonywali starsi miasta ucieczki, a zatem ta grupa społeczna, w której rękach spoczywała także lokalna władza sądownicza. Z tego względu możemy ekstradycję zaliczyć do elementów procesu. Tekst źródłowy opisuje to w następujących słowach:

Jeśli jednak człowiek z nienawiści do swego bliźniego czatował na niego, powstał przeciw niemu, uderzył go śmiertelnie, tak iż tamten umarł, i potem uciekł do jednego z tych miast, starsi tego miasta poślą po niego, zabiorą go stamtąd i oddadzą w ręce mściciela krwi, by umarł¹⁶.

Jeśli chodzi o sprawowanie sądów, odbywały się one najprawdopodobniej w bramie miasta – miejscu, w którym zbierała się starszyzna. W związku z powyższym proces sądowy był zawsze publiczny, a widzowie, na równi z sędziami, mogli być następnie świadkami wydania konkretnego rozstrzygnięcia w danej sprawie¹⁷. Jednym z najpełniejszych opisów przeprowadzenia takiej publicznej rozprawy sądowej jest sprawa zakupu ziemi od Noemi przez Booza, który wraz z ziemią kupuje prawo do wzięcia Rut za żonę,

¹⁴ Pwt 25,2.

¹⁵ KH V:25-34 (§ 127).

¹⁶ Pwt 19,11-13.

¹⁷ M. Kuryłowicz, *Prawa antyczne*, Lublin 2006, 105; także R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 167.

jako jej krewny. Przy okazji dowiadujemy się, iż zamiast spisanej umowy istniał w Izraelu zwyczaj wymieniania się sandałami przez strony, jak również o obowiązującym wówczas prawie pierwokupu przez najbliższego krewnego:

Booz tymczasem wszedł do bramy miasta i usiadł tam. A oto przechodził krewny, o którym mówił Booz. Zawołał Booz: „Podejdz, człowieku, usiądź tutaj!”. Tamten podszedł i usiadł. Wtedy Booz wziął dziesięciu mężów ze starszyny miasta, powiedział do nich: „Usiądźcie tu!” i usiedli. Przemówił do tamtego krewnego: „Pole, które należało do naszego krewnego, Elimeleka, sprzedaje Noemi, która wróciła z ziemi Moabu. Uważałem, że należy cię o tym zawiadomić i powiedzieć ci wobec tych, którzy tutaj siedzą, i wobec starszyny mojego narodu: jeśli chcesz nabyć to pole jako krewny, kupuj, a jeśli nie chcesz, daj mi znać, abym wiedział, gdyż nie ma nikogo przed tobą, kto by je mógł wykupić jako krewny, ja bowiem idę po tobie”. Odpowiedział ów krewny: „Ja wykupię”. „W dniu, kiedy wykupisz pole z rąk Noemi – dodał Booz – weźmiesz również i Rut Moabitkę, żonę zmarłego, aby utrwalić jego imię na jego dziedzictwie”. Krewny ów odpowiedział: „Nie mogę skorzystać z prawa wykupu, nie ponosząc szkody na swoim majątku. Wypełnij ty moje prawo krewnego, bo ja nie mogę go wypełnić”. A taki był dawniej zwyczaj w Izraelu co do prawa wykupu i co do zmiany – aby zatwierdzić całą sprawę, zdejmował człowiek swój sandał i dawał drugiej stronie. Taki był sposób zaświadczenia w Izraelu. Powiedział ów krewny do Booza: „Nabądź dla siebie moje prawo wykupu” i zdjął swój sandał. Wtedy powiedział Booz do starszyny i do całego ludu: „Świadcami jesteście, że nabyłem z rąk Noemi to wszystko, co należało do Elimeleka i wszystko, co należało do Kiliona i Machlona. A także nabyłem dla siebie za żonę Rut Moabitkę, żonę Machlona, aby utrwalić imię zmarłego na jego dziedzictwie, aby nie zginęło imię zmarłego wśród jego braci ani wśród jego współmieszkańców. Wy dzisiaj jesteście dla mnie świadkami tej sprawy”. Cały lud zebrany w bramie zawołał: „Jesteśmy świadkami!” a starsi dodali: „Niech Pan uczyni kobietę, która wejdzie do twego domu podobną do Racheli i Lei, które to dwie niewiasty zbudowały dom Izraela¹⁸”.

Opisany zwyczaj wymieniania się sandałami nie jest przypadkiem osobnym wśród ludów na początkowych etapach formowania się prawa. Wymienianie się przedmiotami na znak zawarcia umowy było czynnością częstą. Dzięki temu umowa stawiała się czynnością dwuetapową. W pierwszym etapie zawierano porozumienie ustne – *consensus* – potwierdzane następnie zewnętrznym ujawnieniem zawarcia umowy w postaci wymiany przedmiotów. Służyło to także ułatwieniu sytuacji dowodowej, podobnie jak dokonanie tejże czynności wobec świadków. Sama wymiana została w późniejszym okresie zastąpiona przez sporządzenie umowy na piśmie, która też

¹⁸ Rt 4,1-12. Fragment ten jest także interpretowany jako pomyłka narratora. Uzasadnieniem ma być założenie, iż Noemi, jako kobieta, nie mogła dokonać wiążącej czynności prawnej. Por. R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113), Sheffield 1991, 65-66.

stała się głównym dowodem w przypadku ewentualnych roszczeń jednej ze stron.

Co się tyczy czasu trwania postępowania sądowego, to najprawdopodobniej zarówno proces cywilny, jak i karny odbywały się w ciągu jednego dnia i musiały zostać zakończone przed zachodem słońca. Jednak w mezopotamskiej praktyce sądowej istniała możliwość odroczenia sprawy, jeżeli pozwana strona nie mogła przedstawić świadków w terminie wymaganym rozprawą. Wówczas sędziowie wyznaczali termin półroczny, w czasie którego należało sprowadzić swoich świadków i przedstawić sądowi ich zeznania. Pomimo istnienia możliwości odroczenia posiedzenia, termin półroczny był wiążący i ostateczny – niedotrzymanie go równało się uznaniu pozwanego winnym:

Jeżeli świadków obywatela (pozwanego) nie ma w pobliżu, sędziowie termin mu wyznaczą do szóstego miesiąca (sześciomiesięczny). Jeśli w szóstym miesiącu nie przyprowadził swoich świadków, obywatel ten jest kłamcą, zostanie skazany¹⁹.

2. ETYKA ZAWODOWA SĘDZIEGO

Sądownictwo to jednak nie tylko mechanizmy funkcjonowania prawa, ale także, a może przede wszystkim, ludzie mający przywilej sprawowania sądów. Od nich to bowiem zależał ostateczny wynik rozprawy i uznanie podsądnego winnym lub też uniewinnienie go. Dlatego też warto poświęcić kilka słów samej profesji sędziego, jego uprawnieniom i etyce zawodowej.

Zarówno w Izraelu, jak i w Mezopotamii urząd sędziego był (jak się wydaje) otoczony dużym szacunkiem, jak również darzony solidną porcją zaufania społecznego. Można wysnuć ten wniosek choćby na podstawie braku wzmianek o sądach apelacyjnych lub też możliwości zaskarżenia wyroku. Nie oznacza to naturalnie, iż taka instytucja nie mogła istnieć, jednak nie ma na ten temat żadnych wzmianek w źródłach. Sędziowie działali odrobinę na zasadzie wyroczni boga (w Izraelu oraz w Mezopotamii przed Hammurabim) lub króla (w Mezopotamii od czasów Hammurabiego, co było zresztą ogromnym sukcesem administracyjnym tego władcy²⁰). Słowa sędziów, czy to jako kapłanów, czy też urzędników administracyjnych, były wiążące dla obu stron procesowych. Najważniejszą natomiast różnicą między sądownictwem w Izraelu i Mezopotamii była różnica biurokratyczna – w Izraelu wyrok lub decyzja były poświadczane przez świadków obecnych w trakcie rozprawy,

¹⁹ KH VIII:14-24 (§ 13).

²⁰ G. Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 2003, 177.

podczas gdy w Mezopotamii każda czynność procesowa i każda decyzja sądu musiały być zapisane²¹.

Jedną z najważniejszych cech urzędu sędziego w Izraelu był brak sesyjności orzekania. Osoba sprawująca tę funkcję rozstrzygała spory przez cały czas trwania jej kadencji (a w przypadku okresu sędziów – przez całe życie). O takim właśnie sposobie organizacji sądownictwa mówią następujące fragmenty:

W owym czasie sprawowała sądy nad Izraelem Debora, prorokini, żona Lappidota. Zasiadała ona pod Palmą Debory, między Rama i Betel w górach Efraima, dokąd przybywali Izraelici, aby rozsądzać swoje sprawy²².

Samuel sprawował sądy nad Izraelem przez cały ciąg swego życia. Corocznie odbywał podróż do Betel, Gilgal i Mispa, sprawując sądy nad Izraelem we wszystkich tych miejscowościach. Potem wracał do Rama, tam bowiem był jego dom, tam także sądził Izraela, tam również zbudował ołtarz dla Pana²³.

W drugim przypadku okazuje się, iż nie tylko urząd sędziego mógł być dożywotni i był sprawowany nieprzerwanie, ale także sędzia podróżował po kraju, aby umożliwić jak największej liczbie ludności dostęp do sądowego rozstrzygnięcia sporów.

W starożytnym Izraelu istniała także instytucja, która dość późno pojawia się np. w europejskiej praktyce sądowniczej. Chodzi tutaj o tzw. zapytanie prawne, czyli sytuację, w której sąd niższej instancji nie jest pewien, jakie rozstrzygnięcie będzie najwłaściwsze. Kieruje się wówczas zapytanie do sądu wyższej instancji, którego odpowiedź jest wiążąca w danej sprawie. O stosowaniu praktyki pytania prawnego świadczy poniższy fragment:

Jeśli za trudno będzie ci osądzić jakiś wypadek, jak zabójstwo, spór lub zranienie, jakkolwiek proces w twym mieście, wstaniesz i pójdziesz do miejsca, które sobie wybierze Pan, Bóg twój. Tam udasz się do kapłanów-lewitów i do sędziego, który w tych dniach będzie sprawował urząd. Poradzisz się, oni ci dadzą rozstrzygnięcie. Zastosujesz się do orzeczenia, jakie ci wydadzą w miejscu, które sobie wybierze Pan i pilnie wykonasz wszystko, o czym ci pouczą. Postąpisz ściśle według ich pouczenia i według ich rozstrzygnięcia, jakie ci dadzą, nie zbaczając ani na prawo, ani na lewo od ich orzeczenia²⁴.

²¹ Kuryłowicz, *Prawa*, 65; Kunderewicz, *Prawo*, 193-194.

²² Sdz 4,4-5.

²³ 1 Sm 7,15-17.

²⁴ Pwt 17,8-13. Podkreślić należy, iż nie jest to (jak sugeruje Kuryłowicz, *Prawa*, 63) instytucja apelacji od wyroku. Na niekorzyść tej tezy świadczy m.in. brak wzmianek o instytucji wyższego (lub centralnego) sądu w Izraelu. Por. H. Niehr, *Rechtsprechung in Israel: Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (SBS 130), Stuttgart 1987, 70.

Pomimo ideologicznego powiązania sądów z prawem bożym, jego sprawiedliwością i nieomylnością, zdawano sobie w pełni sprawę z ułomności ludzkich strażników i wykonawców tegoż prawa. Nakazy i pouczenia kierowane pod adresem sędziów uzmysławiają, iż już w najdawniejszych czasach istniała skłonność do dzielenia podsądnych na równych i równiejszych, jak też dążenie do osiągnięcia jak największych korzyści materialnych poprzez wydanie określonego wyroku. Wydaje się, iż najczęstszymi przywarami sędziów było rozstrzyganie sprawy na korzyść bogatych oraz przyjmowanie łapówek. O tego typu nagannych praktykach wspominają m.in. poniższe fragmenty:

Nie pozwolisz wydać przewrotnego wyroku na ubogiego, który się zwraca do ciebie w swym procesie. Oddalisz sprawę kłamliwą i nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego, bo Ja nie uniewinnię nieprawego. Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają dobrze widzących i są zgubą spraw słusznych²⁵.

Ustanowisz sobie rządców i urzędników we wszystkich miastach, które ci daje Pan, Bóg twój, dla wszystkich pokoleń. Oni sądzić będą lud sądem sprawiedliwym. Nie będziesz nagiął prawa, nie będziesz stronniczy i podarku nie przyjmiesz, gdyż podarek zaślepia oczy mędrców i w złą stronę kieruje słowa sprawiedliwych. Dąż wyłącznie do sprawiedliwości, byś żył i posiadał ziemię, którą ci daje Pan, Bóg twój²⁶.

Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło. A zeznając w sądzie, nie stawaj po stronie tłumy, aby przechylić wyrok. A także w procesie nie miej względów dla bogatych²⁷.

Pojawia się także troska o sprawiedliwe rozsądzanie między współplemieńcami i obcymi, co najwidoczniej też nie było zbyt rygorystycznie przestrzegane.

Wtedy to rozkazałem waszym sędziom: Przesłuchujcie braci waszych, rozstrzygajcie sprawiedliwie spór każdego ze swym bratem czy też obcym. W sądzie unikajcie stronniczości, wysłuchujcie małego i wielkiego, nie lękajcie się nikogo, gdyż jest to sąd Boży. Gdyby wam sprawa wydawała się za trudna, mnie ją przedstawcie, abym ją wysłuchał²⁸.

Podobne zalecenia dotyczące etyki sędziowskiej i celowości istnienia prawa napotkać możemy w epilogu do kodeksu Hammurabiego, który w następujący sposób tłumaczy sens spisania praw:

²⁵ Wj 23,6-8.

²⁶ Pwt 16,18-20.

²⁷ Wj 23,2-3.

²⁸ Pwt 1,9-18.

Aby silny słabego nie krzywdził, aby sierocie i wdowie oddana została sprawiedliwość [...] aby prawo kraju ukierunkować, aby wyroki kraju słusznie rozstrzygane były, [aby] pokrzywdzonemu oddano sprawiedliwość, słowa me cenne na steli mej zapisałem i przed posągiem mym 'Król Prawa' trwale ją ustawiłem²⁹.

Wydaje się jednak, iż przyjmowanie przez sędziego podarków, tak ostro potępione w Biblii, w Mezopotamii było częścią tradycji urzędniczej. Nie tylko bowiem wśród praw nie spotykamy zakazu przyjmowania korzyści majątkowej, ale również w rytuałach mających odzwierciedlać niektóre zachowania znane z praktyki sądowej, pojawia się oficjalnie złożenie bogom w darze podarunku, który ma zapewnić ich przychyłność i pozytywne rozpatrzenie skargi:

Chleb *pannigu*, chleb w kształcie ucha, ziarno srebra, ziarno złota [...] jako prezent dla rzeki³⁰.

„Czerwone złoto (i) 15 ziaren srebra podniesie (dotknięty) człowiek wysoko i powie następująco: „Wy, wielcy bogowie, stwórcy bogów i ludzi którzy życie ratujecie i śmiertelnie chorych do życia przywracacie, którzy uwikłanych uwalniacie i upadłych podnosicie, którzy przez znaki pozwalacie poznać grożące niebezpieczeństwa, dla mojego zdrowego życia wznoszę przed wami srebro jako mój okup! Zechciejcie to ode mnie przyjąć! Na wasz rozkaz będę żył dalej!” To powie on siedmiokrotnie. Następnie położy to, co podnosił, przed zestawem ofiarnym pośrodku [...]”³¹.

Widać zatem jasno, iż srebro i złoto nie tylko nie zostają wliczone w normalne ofiary (opłatę za przeprowadzenie rozprawy), ale wręcz zostaje przejrzyście wyartykułowany cel złożenia podarunku.

W Babilonii natomiast istniał zupełnie inny problem dotyczący uczciwości sędziów. Wygląda na to, iż ci nie byli zbyt przywiązani do raz wydanych decyzji, spotykamy bowiem przypadek zmiany wyroku już po zamknięciu rozprawy. Kodeks Hammurabiego opisuje tę sytuację następująco:

Jeżeli sędzia ogłosił wyrok, decyzję wydał i pieczęć przystawił, [a] następnie wyrok swój zmienił, sędziego tego w sądzie osądzą, zmiana zostanie mu [przez sędziów] udowodniona, roszczenie (grzywnę), które w tej sprawie wyliczył, odda po dwunastokroć. I na zgromadzeniu z krzesła sędziego (jego) usuną go, [i już] nie powróci, z sędziami w sprawie [więcej] nie zasiądzie³².

²⁹ KH XXIV:59-78; por. M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 2000, 137.

³⁰ S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz am Rhein 1994, 346-348.

³¹ E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk III* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 10), Berlin 1983, n. 80 (W 23264), aw. 13-19; tłumaczenie własne autora.

³² KH VI: 6-30 (§ 5).

* * *

Powyższe krótkie zarysowanie systemu sądownictwa w starożytnym Izraelu oraz starożytnej Mezopotamii pozwala na naszkicowanie schematycznego obrazu przebiegu rozprawy sądowej w obu tych rejonach. Rozpoczynała się ona od zgłoszenia roszczenia (w sprawach cywilnych) lub oskarżenia (w sprawach karnych) przed urzędnikami, lub starszyzną, sprawującymi funkcje sędziowskie³³. Następnie strony zobowiązane były do wykazania swoich racji. W sprawie cywilnej najważniejszym dowodem było przedstawienie spisanej umowy oraz świadków jej zawarcia. Wymóg umowy spisanej dotyczył jedynie terenów mezopotamskich, gdyż prawo izraelskie opierało się na zeznaniach świadków i ustnych oświadczeniach stron. Po wysłuchaniu obu stron sędziowie wydawali wyrok, który stawał się obowiązującym rozstrzygnięciem w sprawie, zatem strony musiały się temu podporządkować.

W sprawie karnej ciężar dowodu spoczywał na oskarżycielu lub świadku oskarżenia, przy czym istniał bezwzględny zakaz wydawania wyroków na podstawie zeznań jednego tylko świadka. Jeśli zaś istniało podejrzenie, iż świadek składa fałszywe zeznania, ciężar dowodu przechodził w ręce sędziów, z tym że ich śledztwo było skierowane na ujawnienie nieprawdy, a nie na udowodnienie winy oskarżonemu. Jeśli oskarżycielowi udało się udowodnić oskarżonemu przestępstwo, to sędziowie orzekali karę zgodną z ówczesną praktyką, po czym najprawdopodobniej asystowali przy wykonaniu kary, aby odbyło się ono zgodnie z wyrokiem.

Sami sędziowie zaś rekrutowali się spośród starszyzny oraz kapłanów, w późniejszym okresie natomiast byli to urzędnicy królewscy. Sądziła każdą sprawę kolegialnie, dla sprawowania sądów jeździli po kraju. Niekiedy, jeżeli trafiali na trudniejszą sprawę, odwoływali się do bardziej doświadczonych sędziów, którzy rozstrzygali ją w sposób wiążący dla pytającego. Nie byli natomiast ludźmi o nieskalanym morale, gdyż w źródłach znajdujemy dowody na praktyki korupcyjne, niesprawiedliwość, stronniczość ze względu na majątek, pochodzenie lub narodowość, oraz zmianę raz wydanych wyroków.

Porównanie przekazywanego nam przez źródła obrazu sędziów i praktyki sądowej Izraela oraz XVIII-wiecznej Mezopotamii nasuwa jednak bardzo istotne pytanie o ich genezę. Są to bowiem systemy bardzo zbliżone, w większości orzeczeń oraz tradycji identyczne, z niewielkimi jedynie różnicami. Co więcej, różnice te można wytłumaczyć odmiennymi systemami po-

³³ Przykład wniesienia oskarżenia obserwujemy podczas sporu Labana z Jakubem. Podejrzenie kradzieży przez Jakuba figurek bóstw z domu Labana zostaje przez tego ostatniego wyartykułowane w formie, którą można uznać za rodzaj mowy oskarżycielskiej. Zob. H. Böcker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1970, 41-45, który nazywa to (s. 42) „przedprocesową mową oskarżycielską”. Por. także C. Mabee, „Jacob and Laban: The Structure of Judicial Proceedings (Genesis XXXI 25-42)”, *VT* 30 (1980), 197.

litycznymi i różnym tempem postępu w myśli politycznej i prawnej – w Mezopotamii „napędzanym” wielowiekową już wówczas historią. Interesujący jest także fakt, iż sądy z czasów Hammurabiego bardziej przypominają tradycję mojżeszową niż właściwą międzyrzeczu sumeryjską, zwłaszcza jeśli chodzi o prawa i rodzaje kar, ale także pod kątem przebiegu rozprawy³⁴. Postawić zatem należy pytanie – czy daleko idące **podobieństwa** biblijnej tradycji sądowej i prawnej do praw Hammurabiego są wynikiem ich wzorowania się na praktyce mezopotamskiej, czy też niewielkie **różnice** między prawem mojżeszowym i prawami Hammurabiego wynikają z odrębnych i niezależnych od siebie dróg rozwoju starszej, wspólnej tradycji ludów semickich – Izraelitów i Amorytów?

DIVINE AND HUMAN LAW
THE JUDICIARY OF THE ANCIENT ISRAEL
AGAINST THE BACKGROUND
OF THE MESOPOTAMIAN PRACTICE OF LAW

Summary

The aim of this article is to confront Biblical and Mesopotamian lawsuits in order to find similarities and differences between them. However there are many works about laws, only few of them concern trial rules and judicial proceedings as well. The research on this field is a bit problematic because of lack of sources telling us about trials. This article is based mainly on Pentateuch and Laws of Hammurabi as the main sources, while other Mesopotamian codes and the Old Testament's books are only mentioned. Because of similarities in laws and traditions there are also some notes about Roman law as the base of contemporary judicial proceeding's tradition, to show how old some principles of society living are. In my research I concluded, that Biblical and Mesopotamian trials are very similar, with only few differences. We can reconstruct it due to following stages: Trial started with accusation in front of an official, priest, old tribemen or judge (depend on times and circumstances), which must have been proved by accuser. The most important proof was the hearing of witnesses (at least two) or (especially in civil trial) written agreement. After proving guilty judges must have assisted the penalty execution, which could be corporal, financial (rather rare) or capital. We can also point out, that people often tried to change the judges' decision by the means of various gifts. We don't know it explicitly, however in our sources some bad judges' behaviors are mentioned – changing the verdict after the end of the trial, unjust verdicts in favor of rich and well-established men and against poor, orphans, widows etc.

³⁴ Najważniejsze różnice dotyczą zastąpienia zwyczajowych sumeryjskich kar pieniężnych przez kary mutylacyjne, lub nawet karę śmierci, jak również wprowadzenie zasady talionu.

As the effect of such research, a very short but important question occurs. Are this law traditions different, and we should try to find similarities between them, or maybe – does the Biblical and Mesopotamian law have the roots of the same tradition (Amorite's?), and we should rather look for differences between them as signs of different ways of development?

PIOTR ZAREMBA

OPTYMIZM MORALNY W PIERWSZEJ KSIEDZE PSALMÓW

Tytuł artykułu, „Optymizm moralny w Pierwszej Księdze Psalmów”, jest streszczeniem pewnej obserwacji, a mianowicie autorzy lub redaktorzy niektórych psalmów postrzegali moralny stan natury ludzkiej w sposób dość optymistyczny. Oczywiście nie znaczy to, że nie zauważali swoich niedociągnięć i osobistych klęsk lub że nie napawały ich one żalem. Wiele fragmentów przekonuje, że tak właśnie było. Obok nich jednak rysuje się też pozytywna strona moralnej kondycji człowieka¹.

Warto wspomnieć o tej kwestii, ponieważ cała Księga Psalmów ma ogromne znaczenie dla jednej z najważniejszych instytucji Starego Testamentu – dla modlitwy, zarówno w jej osobistym, jak i kultowym wymiarze.

Czas powstania poszczególnych psalmów nie ma dla niniejszych rozważań zasadniczego znaczenia. W większości przypadków ramy czasowe są trudne do jednoznacznego ustalenia. Łączy się to choćby z tym, że jeden Psalm może składać się z części należących do różnych okresów historii języka, można go odnieść do różnych sytuacji politycznych i społecznych znanych z długiej i bogatej historii wspólnoty wiernych; łączy się to również z tym, że modlitwa, w sposób mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany, była zawsze obecna w życiu Izraela. Stąd psalmy mają wyraźny wymiar uniwer-

¹ Ps 26,11: *Ja natomiast będę chodził w swej niewinności, / Wykup mnie i okaż nade mną miłosierdzie!*

salny. Podobny uniwersalny wymiar jest charakterystyczny także dla poruszanych w nich kwestii etycznych.

Niniejsze rozważania ograniczają się do Pierwszej Księgi Psalmów ze względów praktycznych, a także z uwagi na ich propozycyjny charakter.

PRZYKŁADY

Optyzmizm moralny daje o sobie znać w sześciu fragmentach. Zaprezentowane tłumaczenie jest dosłowne, ale ta dosłowność dotyczy nie tyle słów, ile elementów kulturowych, które wersja polska stara się oddać.

Ps 7,4-9

4 JHWH, mój Panie, jeśli to uczyniłem,
 Jeśli na moich dłoniach jest wina,
 5 Jeśli temu, kto żyje ze mną w pokoju, odpłaciłem złem
 Lub bez powodu ograбіłem mego wroga²,
 6 To niech ściga nieprzyjaciel moją duszę³ i niech schwyta,
 Niech me życie wdepcze w ziemię,
 A mą godność zmiesza z prochem! Sela.
 7 Powstań⁴, JHWH, w swoim gniewie,
 Podnieś się przeciwko furii moich wrogów.

² Lub: *gnębieli*. Wers 5. jednak może streszczać wysuwane przeciwko Psalmiście oskarżenie, zwłaszcza, że fragment może być przełożony następująco: *Jeśli mojemu sprzymierzeńcowi wyrządziłem zło lub uratowałem jego wroga puszczając go z pustymi rękami* (lub: *Jeśli mojemu sprzymierzeńcowi wyrządziłem zło przez to, że uratowałem jego wroga, puszczając go z pustymi rękami*). Chodziłoby w tym przypadku o wiarołomstwo, o złamanie przysięgi. Pewien wgląd w kulturową sytuację daje cytat z hetyckiego traktatu: „z moim przyjacielem, będziesz moim przyjacielem, a z moim wrogiem – moim wrogiem”. Chodziłoby zatem o to, że Psalmista za opłatą uratował wroga swojego sprzymierzeńca (P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19), Dallas 1983 (*SESB, Stuttgarter Elektronische Studienbibel Stuttgart Electronic Study Bible*, Stuttgart 2004. www.sesb-online.de).

³ *Dusza*: gdziekolwiek w przekładzie dosłownym pojawia się *dusza*, hbr. נֶפֶשׁ (*nefes*), należy brać pod uwagę wieloznaczność tego słowa w hebrajskim. O jego ostatecznym znaczeniu decyduje w najpełniejszym stopniu kontekst, który jest „królem” przekładu, ale i to nie zawsze, gdyż zdarza się, że zarówno psychiczny, jak i fizyczny wymiar tego słowa dobrze pasuje do przekładu. Samo słowo może oznaczać: *gardło, oddech, życie*; może też – w sensie zaimka osobowego – być synonimem osoby ludzkiej.

⁴ *Powstań, podnieś się i stań* nie sugerują, że Psalmista uważa, że Bóg jest bezczynny. Chodzi o kontekst militarny, podobnie jak w Lb 10,35; Sdz 5,12.

Stań⁵, mój Boże!⁶ Zarządź sąd!⁷
 8 Niech gromada narodów Cię otoczy,
 Ponad nimi powróć na wysokość⁸.
 9 JHWH wytoczy sprawę ludom.
 Sądź mnie, JHWH, zgodnie z mą sprawiedliwością,
 I według mej prawości [sprawuj] nade mną [sąd].⁹

W wersecie 9. autor Psalmu zapewnia o swojej sprawiedliwości i prawości. Jak wskazują na to poprzednie wersety, obie te cechy opisać można także jako *sprawiedliwość okazaną wrogowi* lub *lojalne zachowanie warunków sojuszu*.

W następnych dwóch fragmentach moralny optymizm autora zaznacza się prawdopodobnie najwyraźniej.

Ps 17,2-5

2 Niech sprzed Twojego oblicza wyjdzie wyrok na mnie,
 Niech Twoje oczy zobaczą to, co prawe.
 3 Doświadczyłeś moje serce,
 Odwiedziłeś [mnie] nocą,
 Poddąłeś mnie próbie, [ale] nic nie znajdziesz:
 Postanowiłem, że moje wargi
 nie splamią się wykroczeniem¹⁰.
 4 Co do czynów ludzkich, według słowa Twoich warg,
 Ja wystrzegałem się ścieżek bandytów.
 5 Mocne są moje kroki na Twoich szlakach,
 Nie poślizgnęły się moje stopy.

Autor jest tu przekonany, że jego nienaganność wytrzyma nawet najcięższą próbę. Optymizm ten próbuje pomniejszyć tekst grecki Septuaginty (G), który przekłada hebrajskie imperfectum: בַּל־תִּפְּזָא za pomocą aorystu passivi: ὕχ εὐρέθη¹¹. Podobnie rzecz ma się z innymi tłumaczeniami, na przykład: Biblii Gdańskiej (BG)¹², Biblii Warszawskiej (BW)¹³, J.B. Rotherham (Rhm), New English Bible (NEB), New Living Translation (NLT)¹⁴.

⁵ Lub: *Zbudź się* – nie ze snu, lecz ze stanu spokoju, czyli: *baczność, naprzód* (zob. militarny aspekt tego słowa w Sdz 5,12).

⁶ Lub: *względem mnie, ze względu na mnie*, jak to jest w MT.

⁷ Lub: *Zarządziłeś sąd!* W tekście przetłumaczono jednak to wyrażenie w sensie perfectum prekatywnego.

⁸ *powróć na wysokość*, lub być może: *zasiądź na sąd na wysokości*. Mogłoby tak być w przypadku gdyby שִׁבַּר, czyli: *powrót, poprawić* na שִׁבַּר, czyli: *zasiąść na sąd*.

⁹ *[sprawuj] nade mną [sąd]*, lub: *O, Najwyższy* (zob. Pwt 33,12).

¹⁰ Lub: *nie wykroczą moje wargi*.

¹¹ A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Göttingen 1979.

¹² BG: *Biblia Święta, to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1961.

¹³ BW: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.

¹⁴ C. Vaughan, *The Word. The Bible From 26 Translations*, Gulfport 1991.

Niektórzy komentatorzy (np. *Word Biblical Commentary*¹⁵ i *Biblia Poznańska*¹⁶) próbują tłumaczyć te śmiałe twierdzenia, umieszczając je w specyficznym kontekście.

Pś 18,20-27

20 Wyprowadził mnie na szeroką przestrzeń,
Wyratował mnie, gdyż ma we mnie upodobanie.
21 JHWH postąpił ze mną słusznie,
zgodnie z moją sprawiedliwością,
Oddał mi według czystości moich rąk.
22 Strzegłem bowiem dróg JHWH
I nie sprzeniewierzyłem się mojemu Bogu –
23 Bo mam przed sobą wszystkie Jego prawa
I Jego przykazań nie odrzucam od siebie.
24 Byłem wobec Niego nienaganny
I pilnowałem się, aby nie popełnić przewinienia.
25 Dlatego JHWH oddał mi według mojej sprawiedliwości,
Według czystości moich rąk przed Jego oczami.
26 Z wiernym obchodzisz się wiernie,
Z człowiekiem nienagannym – nienagannie.
27 Z czystym okazujesz się czysty,
A z przewrotnym postępujesz nieprzewidywalnie¹⁷.

Moralny optymizm autora utrzymuje go w tym przypadku w przekonaniu, że Bóg ma w nim upodobanie. G ponownie osłabia siłę tego twierdzenia, przekładając je jako $\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \eta\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\acute{\epsilon}\nu\ \mu\epsilon$ (wyratował mnie, ponieważ mnie chciał). Główne polskie tłumaczenia, BG, Biblia Tysiąclecia (BT)¹⁸, Biblia Poznańska (BP) i BW, oddają to zdanie jako „umiłował mnie”. Wersje angielskie, w większości przypadków, idą za Tekstem masoreckim (MT). Dalsza część fragmentu jest równie silna w swojej wymowie.

Następne trzy fragmenty nie są już tak wyraźnie optymistyczne:

Pś 26,2-6

2 Zbadaj mnie, JHWH, i doświadcz,
Poddaj próbie moje nerki i moje serce!¹⁹
3 Gdyż mam przed oczyma Twoją łaskę
I postępowałem w Twojej prawdzie²⁰:
4 Nie zasiadałem z ludźmi fałszywymi
Ani z podstępными nie chodzę.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ BP: *Pismo święte. Stary i Nowy Testament*, Poznań 2003.

¹⁷ Lub: *przewrotnie, zawile*.

¹⁸ BT: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.

¹⁹ *Nerki* uchodziły za siedlisko emocji, *serce* za siedlisko myśli.

²⁰ Lub: *zgodnie z Twoją wiernością*.

5 Nienawidziłem zgromadzenia złoczyńców
I z bezbożnymi nie usiądę.

6 Umyję w niewinności swe ręce
I obejdem wokół Twój ołtarz, JHWH...

Ps 39,2

2 *Stwierdziłem: Będę strzegł moich dróg,
Abym nie zgrzeszył swym językiem.
Przytrzymam²¹ na uwięzi moje usta,
Dopóki jest przede mną bezbożny.*

Ps 41,13

13 Lecz wesprzesz mnie ze względu na mą prawość
I postawisz mnie przed sobą na wieki.

Wyżej przytoczone fragmenty pozytywnie wyrażają się o zdolności życia w sposób, który Boga satysfakcjonuje. Autor ma pewność, że jest w stanie dowieść swojej niewinności i ujarzmić swój język – co jest ciekawym stwierdzeniem w porównaniu z negatywnymi wnioskami nowotestamentowego Listu św. Jakuba. Autor ma też nadzieję, że ze względu na swoją prawość uzyska Bożą pomoc.

WNIOSKI

Optymistyczne podejście do kondycji moralnej człowieka pociąga za sobą szereg konsekwencji teologicznych, społecznych i moralnych. Ponieważ podejście takie łączyło się z modlitwą jako instytucją, musiało kształtować zarówno świadomość jednostki, jak i relacje społeczne.

1. Optymistyczne podejście do kondycji moralnej człowieka może oznaczać, że istnieje jednostkowa lub osobista sprawiedliwość – jakkolwiek ograniczona i skontekstualizowana – która jest w stanie wytrzymać Boży osąd. Pokora nie musi się wówczas opierać na bezwzględnej negacji własnego potencjału moralnego, lecz raczej na realistycznej samoocenie. Realizm natomiast jest dobrym fundamentem pod odpowiedzialność osobistą i społeczną.

Optymistyczne podejście do kondycji moralnej człowieka rzuca również światło na następujące fragmenty:

²¹ *Przytrzymam*, אָשְׁמַח w MT. Być może: אָשַׁח , czyli: *włożę*, por. G.

Ps 7,9

9 JHWH wytoczy sprawę ludom.
Sądź mnie, JHWH, zgodnie z moją sprawiedliwością,
I według mej prawości [sprawuj] nade mną [sąd]²².

Ps 11,5.7

5 JHWH bada sprawiedliwego i bezbożnego,
Lecz Jego dusza nienawidzi tego, który kocha gwałt.
7 Gdyż JHWH jest sprawiedliwy,
[On] kocha sprawiedliwość,
Prawi zobaczą Jego twarz.

Ps 12,2

2 Ratuj²³, JHWH, gdyż zabrakło pobożnych,
Gdyż znikli²⁴ wierni spośród synów ludzkich.

Ps 14,5

5 Tam obleciał ich strach,
Gdyż Bóg jest z rodem²⁵ sprawiedliwym.

Ps 33,1

1 Radujcie się²⁶ w JHWH, sprawiedliwi!
Prawym przystoi pieśń chwały²⁷.

Ps 34,13-14

13 Jakim ma być człowiek,
który chce mieć przyjemność z życia,
Kochać dni, by móc oglądać dobro?
14 Powstrzymuj swój język od zła
I swoje wargi od mówienia fałszu.

Ps 37,37-38

37 Wzoruj się na niewinnym i przyglądaj się prawemu,
Bo przyszłość należy do człowieka pokoju.
38 Natomiast przestępcy razem wzięci zginą,
Przyszłość bezbożnych będzie zniszczona.

²² [sprawuj] nade mną [sąd], lub: O, Najwyższy (zob. Pwt 33,12).

²³ Ratuj: Ratuj mnie G.

²⁴ Lub: jest niewielu.

²⁵ Lub: w gronie.

²⁶ Lub: Wivatujcie, zob. 32,11.

²⁷ Lub: Prawi, pieśń chwały jest słuszna!

2. Optymistyczne podejście do moralnej kondycji człowieka może oznaczać, że pozytywne cechy ludzi sprawiedliwych, nienagannych lub niewinnych nie są czysto teoretyczne.

Ps 1,2

2 A jego rozkosz to Prawo JHWH,
Nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą²⁸.

Ps 37,4

4 Rozkoszuj się JHWH,
A spełni pragnienia²⁹ twego serca.

Ps 15,2-5

2 Ten, kto żyje nienagannie
I czyni to, co prawe;
Mówi prawdę w swoim sercu³⁰,
3 Nie obmawia swoim językiem³¹,
Nie wyrządza zła swemu bliźniemu,
I nie rzuca obelg na swego sąsiada.
4 Nikczemny w jego oczach – odrzucony³²,
A bojących się JHWH ma w poważaniu.
Choćby przysięgł coś na własną szkodę³³,
nie wycofa się.
5 Swych pieniędzy³⁴ nie pożycza na lichwę
I nie bierze łapówki, by szkodzić niewinnemu³⁵.
Ten, kto tak postępuje, nie zachwieje się nigdy.

Ps 24,3-5

3 Kto wstąpi na górę JHWH?
I kto stanie na Jego świętym miejscu?
4 Ten, kto ma niewinne dłonie oraz czyste serce,
Kto nie skłaniał swej duszy do marności³⁶
I nie przysięgał fałszywie³⁷,

²⁸ *za dnia i nocą*, idiom: *nieustannie*.

²⁹ Lub: *a odpowie na prośby twego serca*.

³⁰ *Mówi prawdę w swoim sercu*: lub: (1) *Mówi prawdę, [która mieszka] w jego sercu*; (2) *Mówi prawdę, [płynącą] z jego serca*.

³¹ W 5/6HevPs brak: *Nie obmawia swoim językiem*. M. Abbe, Jr., P. Flint, E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, New York 1999.

³² *Nikczemny jest w jego oczach odrzucony* lub: *Wzgardzony w jego oczach jest odrzucony*.

³³ Lub: *blźniemu swemu*: por. G.

³⁴ Idiom: *srebra*.

³⁵ Lub: *na niekorzyść niewinnego*.

³⁶ Idiom: *Nie pragnie tego, co marne*.

³⁷ *przysięgał fałszywie: przysięgał fałszywie swemu bliźniemu*: G.

5 Ten dostąpi błogosławieństwa od JHWH
I sprawiedliwości od Boga swego zbawienia.

Jeśli rzeczywiście pozytywne cechy ludzi sprawiedliwych, nienagannych i niewinnych nie są czysto teoretyczne, to wysiłki moralne człowieka, tak indywidualne jak zbiorowe, nie są same przez się skazane na niepowodzenie. Przeciwnie, w odpowiednich warunkach mogą zakończyć się sukcesem. Moralny optymizm staje się tutaj wytyczną zachowań człowieka. W tym kontekście indykatywny wymiar etyki św. Pawła jest tym bardziej zrozumiały.

3. Optymistyczne podejście do moralnej kondycji człowieka może oznaczać, że ludzkie zaufanie i miłość do Boga są w stanie Go zadowolić.

Ps 5,12

12 Lecz radość spotka tych wszystkich, którzy ufają Tobie,
Będą się głośno weselić na wieki;
Ty ich będziesz osłaniał,
A ci, którzy kochają Twe imię,
Będą się cieszyć w Tobie.

Dlatego w duchowym życiu jednostki jest miejsce na ogłoszenie swojego sukcesu:

2 Tm 4,7

Toczyłem piękny bój. Bieg ukończyłem. Wiarę – zachowałem. Teraz czeka mnie wieniec sprawiedliwości...

4. Optymistyczne podejście do moralnej kondycji człowieka równoważy inny obraz natury ludzkiej zawarty w Ps 14,2-3:

2 JHWH spojrzął z niebios na synów ludzkich,
By zobaczyć, czy jest ktoś rozumny, poszukujący Boga.
3 Wszyscy zboczyli, razem spodleli.
Nikt nie czyni dobra, brak choćby jednego.

Taki wniosek, przytoczony w Liście św. Pawła do Rzymian 3,12, jest niezaprzeczalnie prawdziwy, ale bez moralnego optymizmu niweczy jakąkolwiek odpowiedzialność osobistą. Sam św. Paweł wypowiada się pozytywnie o ludzkiej zdolności poznania Boga w Rz 1,20:

Jego niewidzialna istota, to jest wieczna moc i boskość, od stworzenia świata przemawia w Jego dziełach, wyraźnych przecież i widocznych – tak że nie mają wymówki.

W Pierwszej Księdze Psalmów ten negatywny obraz człowieka pojawia się jeszcze pięć razy, za każdym razem równie jaskrawo.

Ps 19,13-14

13 Uchybienia – kto zrozumie?

Od ukrytych oczyść mnie,

14 Od zuchwałych również chroń swojego sługę,

Aby nie panowali nade mną.

Ps 25,7.11.18 (Psalm pokutny)

7 Grzechów mej młodości i mych przestępstw
nie pamiętaj,

Według swojej łaski pamiętaj o mnie,

Ze względu na Twoją dobroć, JHWH.

11 Ze względu na swoje imię, JHWH,

Przebacz moją winę, gdyż jest wielka.

18 Wejrzyj³⁸ na moją nędzę i mój znój,

I zabierz wszystkie moje grzechy.

Ps 32,2.6

2 Szczęśliwy człowiek, któremu JHWH
nie poczytuje winy³⁹,

A w jego duchu⁴⁰ nie ma fałszu!⁴¹

6 Dlatego niech się modli do Ciebie

Każdy pobożny w czasie szukania.

Ps 38,2-6

2 JHWH, nie karć mnie w swoim gniewie

I nie poprawiaj mnie w swej zapalczywości!

3 Bo utkwiły we mnie Twoje strzały

I spadła na mnie Twoja ręka.

4 Nie ma w moim ciele zdrowego miejsca–

Z powodu Twojego wzburzenia,

Nie ma pokoju w moich kościach

Z powodu mojego grzechu.

5 Gdyż moje winy przewaliły się nad moją głową⁴²,

Są jak wielkie brzemie, zbyt ciężkie dla mnie.

6 Moje rany już cuchną i ropieją

Z powodu mojej głupoty.

³⁸ Konstrukcja akrostyczna przemawia za odczytem **הקרא**, czyli: *spotkaj, wyjdź naprzeciw*.

³⁹ Lub: *nie weźmie pod uwagę winy*. Ps 32,1-2a cytowany jest w Rz 4,8-9. Paweł cytuje jednak za tekstem G: **μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἄνθρωπος οὗ οὐ μὴ λογίσσεται κύριος ἁμαρτίαν**, czyli: *Szczęśliwi, którym odpuszczono nieprawości i których grzechy zakryto; szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie przypisze grzechu*.

⁴⁰ *w duchu: w ustach*: G, *w sercu*: Peszitta (S), zob. Craigie, *Psalms 1-50*.

⁴¹ Lub: *obludy, zdrady, podstęp*.

⁴² Lub: *gdyż moje grzechy przerastają mnie*.

Porównaj z Ps 39,5-14:

5 Spraw, JHWH, abym poznał swój kres
 I to, jaka jest miara moich dni –
 Bo chcę wiedzieć, jak jestem znikomy!
 6 Oto wymierzyłeś moje dni na szerokość [kilku] dłoni⁴³,
 Okres mego życia jest jak nic przed Tobą.
 Tak! Tylko tchnieniem jest każdy człowiek,
 [nawet wysoko] postawiony. Sela.
 7 To prawda, niczym w cieniu porusza się człowiek,
 To prawda – na próżno się miota⁴⁴.
 Gromadzi, a nie wie, kto to weźmie.
 8 A teraz, Panie, na co czekam?
 Moja nadzieja jest w Tobie!
 9 Ratuj mnie od wszystkich moich przestępstw.
 Nie wystawiaj mnie na zniewagę bezmyślnego.
 10 Zamilkłem, nie otwieram swych ust,
 Bo to Ty tak sprawiłeś⁴⁵.
 11 Odwróć ode mnie swój cios!
 Ginę przez wrogość⁴⁶ Twojej ręki.
 12 Karcisz człowieka karami za winę
 Niszczysz jak mól to, co mu miłe⁴⁷ –
 To prawda, tchnieniem jest każdy człowiek. Sela.
 13 Wysłuchaj, JHWH, mojej modlitwy,
 Skłoń swe ucho na moje wołanie!
 Nie bądź niemy w obliczu moich łez!
 Gdyż jestem dla Ciebie przechodniem,
 Pielgrzymem – jak wszyscy moi ojcowie.
 14 Odwróć ode mnie swe spojrzenie,
 Bym się uśmiechnął, nim odejdę
 i już mnie nie będzie!

5. Optymistyczne podejście do moralnej kondycji człowieka dowartościowuje jego godność osobistą.

Chciałbym zakończyć cytatem z hymnu o niezaprzeczalnej wartości kultycznej⁴⁸:

⁴³ *Dłoń lub pięść, szerokość czterech palców: 1Krl 7,26; Jr 52,21.*

⁴⁴ *na próżno się miota: na próżno się miotają: הָבֵל יְהִימִין MT. Być może: הָבֵלִי הַמִּיִן, czyli: marne bogactwo.*

⁴⁵ *Lub: (1) Bo Ty zadziałałeś; (2) Bo Ty mnie stworzyłeś: G.*

⁴⁶ *wrogość, תִּנְיָה, siła, por. G.*

⁴⁷ *to, co mu miłe, תִּמְרוֹ, Być może: jego piękno, תִּמְרוֹ. G: jego duszę: rozpuszczasz jego duszę jak pajęczynę.*

⁴⁸ *Craigie, Psalms 1-50.*

Ps 8,5-7

5 Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,

Albo syn człowieczy, że otaczasz go troską?

6 Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga⁴⁹,

A uwieńczyś chwałą i godnością⁵⁰.

MORAL OPTIMISM IN THE PSALTER'S BOOK I

Summary

The title of the paper: "Moral Optimism in the Psalter's Book I" summarizes an observation that the authors or redactors of some Psalms express an optimistic view on the moral condition of their nature. It is not to say that they did not notice their failures and shortcomings, or that they were not repentant for them. It is to say that there are instances where they were positively optimistic about their moral condition.

The issue seems worth noting because of significance of the Psalms for one of the most important institutions of the Old Testament, which is prayer – in its both personal as well as cultic dimensions.

The observations noted in the paper lead the author to five conclusions: An optimistic view on human moral condition (1) may mean that there is an individual righteousness – even though limited and contextualized – able to stand the scrutiny of God's judgment; (2) may mean that positive characteristics of the righteous, the blameless and the guiltless are not to be thought of as purely theoretical; (3) may mean that trust and love toward God may have at least some aspect of adequacy; (4) balances the pessimistic view on a human being; (5) adds value to the dignity of a man.

⁴⁹ od Boga: lub: (1) *od istot niebieskich* (2) *anielskich*: G.

⁵⁰ Lub: *powagą, dostojęństwem, zaszczytem*.

EDWARD DĄBROWA

EPOKA HASMONEUSZY W ŚWIETLE MANUSKRYPTÓW ZNAD MORZA MARTWEGO

Od chwili odkrycia manuskryptów znad Morza Martwego badaniom nad nimi towarzyszy pytanie dotyczące czasu ich powstania. Mimo ciągle podejmowanych prób, do tej pory nie udzielono na nie jednoznacznej odpowiedzi. Kontrowersje towarzyszą również wszelkim ustaleniom w kwestii miejsca ich pochodzenia oraz charakteru całego ich zbioru¹. Obie te kwestie nie są całkiem obojętne także dla przedmiotu naszych zainteresowań. Nie wymaga on jednak szczegółowego omówienia tutaj stanowisk badaczy prezentowanych w toczących się dyskusjach. Wszyscy oni są zasadniczo zgodni co do tego, że większość spośród tych tekstów została napisana w II-I w. p.n.e., w czasach, kiedy Judeę rządili Hasmoneusze. Ze względu na rolę, jaką odegrali oni najpierw w zorganizowaniu powstania zbrojnego przeciwko hellenistycznej reformie religijnej z czasów panowania Antiocha IV, a następnie w kierowaniu nim, a także w stworzeniu i umocnieniu niepodległego

¹ Zob. A.I. Baumgarten, „Crisis in the Scrolling: A Dying Consensus”, *Judaism* 44 (1995), 399-413; A. Lange, „The Qumran Dead Sea Scrolls – Library or Manuscript Corpus?”, w: *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Emile Puech*, red. F. Garcia Martinez, A. Stendel, E. Tigchelaar, Leiden – Boston, 177-193, zwł. 186 nn.; por. także E. Tov, „The Corpus of the Qumran Papyri”, w: *Semitic Papyrology in Context. A Climate of Creativity. Papers from a New York University Conference marking the Retirement of Baruch A. Levine*, red. L.H. Schiffman, Leiden – Boston, 85-103, zwł. 98 n.

państwa żydowskiego, uzasadnione jest pytanie o to, jak ich działania były postrzegane przez współczesnych.

Szukanie obrazu epoki Hasmoneuszy w tekstach znad Morza Martwego może wydać się niezbyt oryginalnym zamysłem przede wszystkim dlatego, że podobne próby były już wielokrotnie podejmowane i ich mniej lub bardziej satysfakcjonujące wyniki są powszechnie znane². Jednakże celem naszych rozważań nie jest dążenie do wskazania kolejnych przykładów aluzji historycznych ukrytych w tych dokumentach, ani też proponowanie nowej interpretacji tych od dawna znanych, ale przedstawienie spostrzeżeń na temat stosunku autorów manuskryptów znad Morza Martwego zarówno do wydarzeń z okresu rządów Hasmoneuszy, jak i do szeroko rozumianej przeszłości.

Powolny proces publikacji manuskryptów z Qumran przez ponad pół wieku uniemożliwiał uzyskanie pełnego obrazu wydarzeń historycznych, które znalazły w nich swoje odzwierciedlenie. Chociaż każdy z publikowanych tekstów zawierających jakiekolwiek wzmianki historyczne bądź tylko aluzje do wydarzeń historycznych stawał się natychmiast przedmiotem licznych komentarzy i interpretacji, to wszystkie one były wykorzystywane przede wszystkim do ustalenia chronologii dziejów wspólnoty, w której kręgu te dokumenty powstały. Dopiero publikacja peszerów (*pesharim*), zawierających wyjątkowo dużą liczbę aluzji historycznych, rzuciła więcej światła na kwestię jej stosunku do wydarzeń zachodzących w otaczającym ją świecie³. Teraz, kiedy proces publikacji manuskryptów dobiegł ostatecznie końca, jesteśmy w stanie nie tylko dokonać pełnej i systematycznej analizy zawartych w nich danych historycznych, ale także rzetelnie ocenić ich wartość i charakter. W liczącym ok. 900 różnego rodzaju tekstów korpusie manuskryptów znad Morza Martwego, udało się bowiem badaczom zidentyfikować co najmniej kilkadziesiąt wzmianek dotyczących postaci i wydarzeń historycznych związanych z Judeą w okresie rządów Hasmoneuszy. Oprócz nich dokumenty te

² Warto tutaj wymienić choćby najnowsze prace na ten temat: J.H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History. Chaos or Consensus?*, Grand Rapids – Cambridge 2002; H. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, Grand Rapids – Cambridge – Jerusalem 2008.

³ Por. W.H. Brownlee, „The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash”, *BASOR* 126 (1952), 12 nn.; J.M. Allegro, „Further Light on the History of the Qumran Sect”, *JBL* 75 (1956), 89-95; tenże, „*Thrakidan*, the »Lion of Wrath« and Alexander Jannaeus”, *PEQ* 91 (1959), 47-51; J.D. Amusin, „The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q 161; 4Q 169; 4Q 166)”, *HUCA* 48 (1977), 123-132; I.R. Tantlevskij, „The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah)”, w: *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquium 9.-14. März 1994 in Berlin*, red. B. Funck, Tübingen 1996, 329-338. Szerzej na temat tych tekstów: Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, 2 nn, 17 nn., 68 nn.

zawierają również odnoszące się do nich liczne aluzje, których rzeczywista treść jest trudna do ustalenia także z powodu niejasności języka używanego przez ich autorów⁴.

W dziejach gminy z Qumran zasadnicze znaczenie miały dwa wydarzenia: jej powstanie oraz konflikt między Mistrzem Sprawiedliwości i Niegodziwym Kapłanem. Według *Dokumentu damasceńskiego* (CD 1,5-10) powstanie gminy miało miejsce 390 lat po tym, jak Żydzi dostali się w ręce Babilończyków, zaś pojawienie się Mistrza Sprawiedliwości – 20 lat później. Na podstawie znanej nam chronologii wydarzeń pierwsze z nich można datować na 197 r. p.n.e., drugie – na lata 177-175 p.n.e. Obie te daty pozwalają więc ściśle łączyć losy gminy z Qumran z hellenistyczną reformą religijną w Judei za panowania Antiocha IV Epifanesa⁵. Niestety, żadne inne dokumen-

⁴ Najbardziej znanym przykładem takiego tekstu jest fragment *Pesher Habakkuk* odnoszący się do Niegodziwego Kapłana (1QpHab, viii, 8-13). Większość badaczy początkowo wiązała go tylko z jedną postacią. A.S. van der Woude („Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary”, *JJS* 33 (1982), 349-359) przedstawił argumenty za tym, że tekst ten może odnosić się do większej liczby postaci, ponieważ imieniem Niegodziwego Kapłana byli określani różni przedstawiciele rodziny Hasmoneuszy, por. Brownlee, „The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash”, 10 nn.; tenże, „The Wicked Priest, the Man of Lies, and the Righteous Teacher – the Problem of Identity”, *JQR* 73 (1982), 1-37. Zob. także F. Garcia Martinez, „Was Judas Maccabaeus a Wicked Priest? Marginal Notes on 1QpHab VIII 8-13”, w: tenże, *Qumranica Minora, vol. I: Qumran Origins and Apocalypticism*, red. E.J.C. Tigchelaar, Leiden – Boston 2007, 56-66. Przypuszczenie to stało się jedną z zasadniczych części tzw. the Groningen Hypothesis, dotyczącej początków gminy z Qumran; por. F. Garcia Martinez, „Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis”, *Folia Orientalia* 25 (1988), 113-136 [= *Qumranica Minora*, 3-29]; F. Garcia Martinez, A.S. van der Woude, „A ‘Groningen’ Hypothesis of Qumran Origins and Early History”, *RdQ* 14 (1989/90), 521-524. Mimo że przesłanki, na których van der Woude oparł swą interpretację, zostały poddane krytyce (T. Lim, „The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis”, *JBL* 112 (1993), 415-425), hipoteza przypisująca miano Niegodziwego Kapłana wielu postaciom nie została przez badaczy całkiem odrzucona, zob. Lim, „The Wicked Priests”, 424; I. Fröhlich, „Time and Times and Half a Time”. *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*, Sheffield 1996, 164 n.; A.S. van der Woude, „Once again: The Wicked Priests in the Habakkuk Pesher from Cave 1 of Qumran”, *RdQ* 17 (1996), 375-384; Charlesworth, *The Pescharim and Qumran History*, 57, przyp. 165; J.J. Collins, „The Time of the Teacher. An Old Debate Renewed”, w: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, red. P.W. Flint, E. Tov, J.C. VanderKam, Leiden – Boston 2006, 212-229.

⁵ H. Ulfsgard, „The Teacher of Righteousness, the History of the Qumran Community, and Our Understanding of the Jesus Movement: Texts, Theories and Trajectories”, w: *Qumran between the Old and New Testaments*, red. F.H. Cryer, Th.L. Thompson, Sheffield 1998, 314-318; M. Geller, „Qumran’s Teacher of Righteousness – a suggested Identification”, *Scripta Judaica Cracoviensia* 1 (2002), 9-19; M.O. Wise, „Dating the Teacher of Righteousness and the *floruit* of his Movement”, *JBL* 122 (2003), 53-87, zwł. 63 nn. Na podstawie danych chronologicznych zawartych w *Dokumencie damasceńskim*, N. Kokkinos

ty z Qumran nie potwierdzają w pełni wiarygodności tych dat. To właśnie jest przyczyną znacznej różnicy stanowisk wśród badaczy co do datowania działalności Mistrza Sprawiedliwości, identyfikacji jego osoby oraz osoby Niegodziwego Kapłana⁶. Obie te postaci mają kluczowe znaczenie dla ustalenia rzeczowej chronologii dziejów gminy z Qumran. Ponieważ w żadnym z tekstów nie jest wymienione imię własne Mistrza Sprawiedliwości, badacze koncentrują się na identyfikacji osoby Niegodziwego Kapłana, którym, jak wynika z opisu konfliktu, musiał być jeden spośród Hasmoneuszy rządzących Judeą⁷. Wskazanie osoby Niegodziwego Kapłana umożliwiłoby określenie w przybliżeniu czasu, w którym konflikt ten miał miejsce⁸. Zwolennicy proponowanych identyfikacji Niegodziwego Kapłana argumentów na uzasadnienie swoich racji szukają jednak nie tylko w manuskryptach znad Morza Martwego, ale przede wszystkim w tekście 1 Księgi Machabejskiej lub też w dziełach Józefa Flawiusza. Każda z tych relacji powstała w innym czasie i dla innych celów. W tej sytuacji pojawia się pytanie o to, czy istotnie z pełnym zaufaniem można się nimi posługiwać, by rozwiązać kwestię chronologiczną mającą fundamentalne znaczenie dla historii gminy z Qumran, a także dla jej stosunków z Hasmoneuszami.

By odpowiedzieć na to pytanie, należy wcześniej zwrócić uwagę na te wszystkie wzmianki historyczne zawarte w tekstach znad Morza Martwego, które dotyczą Hasmoneuszy. Trudno wyobrazić sobie, by w tekstach tych zabrakło jakichkolwiek odniesień do nich, skoro znaczna część dziejów gminy, a także najważniejsze dla jej członków wydarzenia przypadły na okres ich rządów. Dużą pomoc w tych rozważaniach stanowi lista aluzji i wzmianek historycznych w manuskryptach znad Morza Martwego zestawiona przez Michaela Wise'a⁹. Każdej pozycji na tej liście towarzyszy szereg dodatko-

(„Second Thoughts on the Date and Identity of the Teacher of Righteousness”, *Scripta Judaica Cracoviensia* 2 (2004), 7-15) uważa, że działalność Mistrza Sprawiedliwości oraz czas powstania gminy z Qumran miały miejsce w drugiej połowie III w. p.n.e.

⁶ Charlesworth, *The Pesherim and Qumran History*, 27 nn.; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 29-61.

⁷ Przedstawienie wszystkich hipotez dotyczących tożsamości Niegodziwego Kapłana zajęłoby tutaj zbyt wiele miejsca, dlatego ograniczamy się do wskazania tych publikacji, w których są one obszernie omówione lub które zawierają dotyczącą ich bibliografię. Zob. Collins, „The Time of the Teacher. An Old Debate Renewed”, 212, przyp. 1-4, 218-227; D.N. Freedman, J.C. Geoghegan, „Another Stab at the Wicked Priest”, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls, vol. II: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Waco, Texas 2006, 17, przyp. 1. W ostatnich latach pojawiły się kolejne, por. tamże, 19 nn.

⁸ Kluczowym elementem, który służy badaczom do identyfikacji Niegodziwego Kapłana, jest opis okoliczności jego śmierci: 1QpHab, col. 9, ll. 1-2, 9-12. Por. Collins, „The Time of the Teacher”, 218 nn.

⁹ Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”. Por. także G.L. Doudna, *4Q Pesher Nahum. A Critical Edition*, London – New York 2001, 701-705; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 3 n.

wych informacji, które dotyczą: „(a) the person, process, or event (b) a date or temporal span for that reference, whether exact or approximate (c) the manuscript containing the reference or allusion (d) the actual wording of such, in the original language and in translation (e) the suggested origin of the work, whether sectarian or nonsectarian (f) any miscellaneous comments”¹⁰. Spośród tych wszystkich elementów dla naszych dociekań, oprócz dwóch pierwszych (a-b), znaczenie ma także informacja dotycząca proveniencji poszczególnych tekstów (e), ponieważ zarówno treść wzmianki, jak i sposób jej sformułowania w dużej mierze zależne są od tego, z którego kręgu – członków gminy, czy też spoza niego – jej autor się wywodził.

Analiza danych zebranych przez Wise’a pozwala ustalić, że w tekstach znad Morza Martwego wymienione są imiona tylko niektórych spośród Hasmoneuszy: Aleksandra Janneusza, Aleksandry Salome, Hyrkana II i Arystobula II. Pojawiają się one głównie w tekstach klasyfikowanych jako „niesekciarskie” (*nonsectarian*). W dokumentach zaliczanych do grupy powstałych w Qumran, czyli „sekiarskich” (*sectarian*), wszystkie odniesienia i aluzje do Hasmoneuszy pozbawione są jakichkolwiek wyraźnych elementów chronologicznych. Należy także zwrócić uwagę na to, że na ogólną liczbę kilkunastu aluzji, które stanowią przedmiot naszego zainteresowania, większość pochodzi raptem z kilku tekstów, głównie należących do kategorii *pesharim*, a więc tej, która miała charakter komentarzy do ksiąg biblijnych. Odniesienia te pełnią w nich rolę przykładów, którymi autor posługuje się dla ukazania zachowań i praktyk zasługujących na potępienie i słuszną karę z ręki Jahwe¹¹. Jednocześnie niewiele jest aluzji historycznych w innych typach zachowanych dokumentów¹². Te, które są w nich znajdowane, mają dla historyków

¹⁰ Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 66–67. Zob. również Charlesworth, *The Pescharim and Qumran History*, 19 nn.

¹¹ Na temat historycznych aluzji zawartych w peszerach zob. Charlesworth, *The Pescharim and Qumran History*, 80 nn.

¹² Do kategorii takich tekstów należą zachowane we fragmentach dokumenty 4Q245, 4Q448 i 4Q523, w których wymieniony jest król Jonatan lub Jonatan. Najwięcej dyskusji wywołał fragment 4Q448, w którym wspomniany jest król Jonatan. Wydawcy tego fragmentu zidentyfikowali tę postać z Aleksandrem Janneuszem dlatego, że na bitych przez siebie monetach używał on imienia Jonatan: E. Eshel, H. Eshel, A. Yardeni, „A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom”, *IEJ* 42 (1992), 216–219; H. Eshel, E. Eshel, „4Q448, Psalm 154 (Syriac), Sirach 48:20, and 4QpISA”, *JBL* 119 (2000), 652 nn. Identyfikację tę starał się podważyć G. Vermes („The So-Called King Jonathan Fragment [4Q448]”, *JJS* 44 (1993), 298–300), przedstawiając argumenty za Jonatanem, bratem Judy Machabeusza. Nie zyskały one jednak uznania i obecnie większość badaczy akceptuje identyfikację owego króla Jonatana z Aleksandrem Janneuszem: A. Lemaire, „Le roi Jonathan à Qoumrân (4Q448, B-C)”, w: *Qoumrân et les Manuscrits de la Mer Morte. Un cinquantenaire* red. E.-M. Laperrousaz, Paris 1997, 70; E. Main, „For King Jonathan or against? The Use of the Bible in 4Q448”, w: *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretations of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Sym-*

ograniczoną wartość, ponieważ są one wynikiem rekonstrukcji uszkodzonych fragmentów tekstu proponowanych przez wydawców tych dokumentów¹³.

Uwaga o ograniczonej wartości historycznych aluzji zawartych w manuskryptach znad Morza Martwego, dotyczy także peszerów, ponieważ próby odczytania ich rzeczywistych treści należy uznać za nie w pełni udane. Jedną z przyczyn tych niepowodzeń jest przywoływanie wydarzeń historycznych przez autorów peszerów w sposób zupełnie przypadkowy wtedy, kiedy odniesienie historyczne jest im potrzebne do lepszego wyrażenia myśli o treści teologicznej. Poza tym, nawet mając na myśli konkretną postać, grupę społeczną czy też wydarzenie, skrywają je pod określeniami mającymi charakter kryptogramów, z których tylko część udało się badaczom rozszyfrować w stopniu satysfakcjonującym¹⁴. Nawet w tych przypadkach proponowane interpretacje i identyfikacje mają w dużej mierze hipotetyczny charakter, gdyż przedstawiane propozycje uzasadniane są argumentami zaczerpniętymi ze źródeł powstałych poza Qumran, takich jak 1 Księga Machabejska czy historyczne dzieła Józefa Flawiusza. Ustalenia dokonane w ten sposób mogą być obarczone poważnym błędem, ponieważ informacje zawarte w źródłach spoza Qumran umożliwiają badaczom „dopasowywanie” argumentów w zasadzie do każdej z proponowanych przez nich identyfikacji Niegodziwego Kapłana, od Judy Machabeusza¹⁵ poczynając, a na Arystobulu II i Hyrkanie II kończąc. Obie kategorie świadectw – zarówno tych pochodzących z Qumran, jak i spoza niego – odczytywane w izolacji od siebie przedstawiają dwa dość odmienne obrazy wydarzeń, które łączy o wiele mniej wspólnych elementów, niż się powszechnie sądzi. Każdy z autorów widział opisywane przez siebie

posium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996, red. M.E. Stone, E.G. Chazon, Leiden – Boston – Köln 1998, 113-134; Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 69-70; J.C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Assen 2004, 335; Collins, „The Time of the Teacher”, 227-228; G. Vermes, „Historiographical Elements in the Qumran Writings: A Synopsis of the Textual Evidence”, *JJS* 58 (2007), 136; G.G. Xeravitis, „From the Forefathers to the »Angry Lion«. Qumran and the Hasmoneans”, w: *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 9-11 June, 2005*, red. G.G. Xeravitis, J. Zsengeller, Leiden – Boston 2007, 214-221.

¹³ Wskazywane w nich odniesienia historyczne sprowadzają się głównie do obecności imion niektórych Hasmoneuszów w listach wymieniających kapłanów lub też identyfikowania z władcami Judei postaci wymienionych w tekstach, których charakter jest trudny do jednoznacznego określenia, por. Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 67 nn., nr 1-6.

¹⁴ Por. Amusin, „The Reflection of Historical Events of the First Century B.C.”, 139, 151 n.; Brownlee, „The Wicked Priest, the Man of Lies”, 1 nn.; Fröhlich, *Time and Times and Half a Time*, 160 nn.; Doudna, *4Q Pesher Nahum*, 615 nn.; Charlesworth, *The Pescharim and Qumran History*, 73 n.

¹⁵ Por. Garcia Martinez, „Was Judas Maccabaeus a Wicked Priest?”, 53-56.

wydarzenia w sobie tylko właściwej perspektywie i posługiwał się własnym językiem narracji. Różne były też cele, którym dzieła ich miały służyć¹⁶.

Teksty powstałe w Qumran przede wszystkim wyrażały poglądy i koncepcje religijne wspólnoty, w której kręgu powstały. Członków tej wspólnoty charakteryzowała świadoma i dobrowolna izolacja od świata zewnętrznego oraz brak wyraźnego zaangażowania w rozgrywające się wokół nich wydarzenia. Mimo że wydarzenia te miały niekiedy dramatyczny przebieg, nie były one w stanie odwrócić ich uwagi od teologicznych rozważań, co więcej, dostarczały im argumentów potwierdzających słuszność obranej przez nich drogi. Innym ważnym elementem charakteryzującym postawę członków gminy, jest niemal zupełny brak zainteresowania przeszłością inną niż przeszłość ich wspólnoty. Można przy tym odnieść wrażenie, że nawet własna historia nie była im dobrze znana w szczegółach, ani też nie była przedmiotem ich szczególnego zainteresowania. Tylko niektóre epizody z przeszłości były dla nich na tyle ważne, że wspominali je przy różnych okazjach. Dokumenty z Qumran jednoznacznie wskazują, że takim wydarzeniem w niej był konflikt Mistrza Sprawiedliwości z Niegodziwym Kapłanem i męczeńska śmierć tego pierwszego¹⁷. Wypadki te, zdaniem autorów z Qumran, były przyczyną wszystkich nieszczęść, jakie spadły na Judeę, i z ich perspektywy, niezwykle emocjonalnie, oceniali oni i interpretowali zarówno przeszłość, jak i otaczającą ich rzeczywistość.

Większość aluzji historycznych w dokumentach z Qumran, a przede wszystkim w peszerach dotyczy szeroko rozumianych spraw religijnych. W odniesieniu do wydarzeń epoki Hasmoneuszy najwięcej tych aluzji – znajdujących się głównie w peszerach – dotyczy walk religijnych między władcą określanym mianem „Wściekłego Lwa”¹⁸ a grupą nazywaną „szukający po-chlebstw”¹⁹ (pod określeniami tymi kryją się najprawdopodobniej Aleksander Janneusz²⁰ i faryzeusze²¹). Żadna aluzja nie zawiera jednak choćby słowa

¹⁶ Por. Collins, „The Time of the Teacher. An Old Debate Renewed”, 217-218.

¹⁷ Charlesworth, *The Pescharim and Qumran History*, 83-97.

¹⁸ 4Q167 (= 4QpHos^b), frg. 2, l. 2; 4Q169 (= 4QpNah), frgs. 3-4, col. 1, ll. 5-8.

¹⁹ Por. 4Q169 (= 4QpNah), frgs. 3-4, col. 1, ll. 2, 7; col. 2, ll. 2, 4; col. 3, ll. 3, 6-7; 4Q163, frg. 23, col. 2, l. 10.

²⁰ Allegro, „Further Light on the History of the Qumran Sect”, 92 n.; tenże, „*Thrakidan, the »Lion of Wrath« and Alexander Jannaeus*”, 47 nn.; Amusin, „The Reflection of Historical Events of the First Century B.C.”, 140 nn.; Tantlevskij, „The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah)”, 329 nn., 335-336; Xeravitis, „From the Forefathers to the ‘Angry Lion’”, 212; wbrew: Doudna, *4Q Pesher Nahum*, 604 nn.

²¹ L.H. Schiffman, „Pharisees and Sadducees in Pesher Nahum”, w: *Minah le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday*, red. M. Bretler, M. Fishbane, Sheffield 1993, 274 nn.; M.P. Horgan, „Pescharim, Other Commentaries, and Related Documents”, w: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, red. J.H. Charlesworth, Tübingen – Louisville

wyjaśnienia na temat przyczyn tych walk. „Szukający pochlebstw” w dokumentach z Qumran wymieniani są wielokrotnie (także pod innymi określeniami)²², a ich autorzy odnoszą się do nich z wyraźną wrogością, podobnie zresztą, jak i do ich oponentów, saduceuszy²³. Inną grupą, wielokrotnie wymienianą przez autorów manuskryptów, są: *Kittim*, na ogół dość zgodnie identyfikowani przez badaczy z Rzymianami²⁴. Imionom Hasmoneuszy nie towarzyszą na ogół żadne dodatkowe informacje, co wynika z fragmentarycznego stanu zachowania większości dokumentów, w których one występują. Tylko w kilku przypadkach informacje te mają wyraźnie indywidualny charakter. Większość z nich odnosi się do Aleksandra Janneusza²⁵, a tylko nieliczne do wydarzeń związanych z walkami między Hyrkanem II i Arystobulem II. Liczba odniesień do Hasmoneuszy nie oznacza jednak, że autorzy z Qumran poświęcają im szczególną uwagę. Ich imiona służą im głównie jako chronologiczne punkty odniesienia. Wprawdzie w kilku przypadkach Hasmoneusze są przedmiotem ich specjalnego zainteresowania, ale sprowadza się ono przede wszystkim do negatywnej oceny ich postępowania jako tych władców Judei, których działania przyczyniły się do upadku życia religijnego²⁶. Ta sfera rzeczywistości stanowi główny przedmiot oceny auto-

2002, 144, 149, przyp. 13; J.C. VanderKam, „Those Who Look for Smooth Things, Pharisees, and Oral Law”, w: *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, red. S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, W.W. Fields, Leiden – Boston 2003, 465–477, 465 nn.; Xeravitis, „From the Forefathers to the »Angry Lion«”, 212; wbrew: Doudna, *4Q Pesher Nahum*, 654 nn.

²² Por. Horgan, „Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents”, 119, 144, 149, przyp. 13.

²³ Por. Schiffman, „Pharisees and Sadducees in Peshar Nahum”, 284 nn.

²⁴ Allegro, „Further Light on the History of the Qumran Sect”, 93; Amusin, „The Reflection of Historical Events of the First Century B.C.”, 139–140; Doudna, *4Q Pesher Nahum*, 608 nn.; Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, 109–112.

²⁵ Por. 4QpNah, frgs. 3–4 col. 1, ll. 5–8; 4QpHos^b frg. 2, ll. 1–7; 4Q448; 4Q523 (por. Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 70, nr 8). Szczególnie wiele sporów budzi charakter tekstu 4Q448. Według niektórych badaczy (Eshel & Eshel & Yardeni, „A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154”, 214 nn.; Eshel & Eshel, „4Q448, Psalm 154 [Syriac]”, 652 nn.; E. Puech, „Jonathan le Prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân 4QJonathan [4Q523] et 4QpsAp [4Q448]”, *RdQ* 17 [1996], 253, 257; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 101–115) jest to modlitwa w intencji Aleksandra Janneusza. Krytycy tego poglądu uważają, że nie jest on uzasadniony. Przedstawiają równocześnie argumenty za tym, że tekst ten należy interpretować jako modlitwę w intencji pomyślności wspólnoty z Qumran, skierowaną przeciwko Aleksandrowi Janneuszowi (Lemaire, „Le roi Jonathan à Qoumrân”, 62, 66–70; Main, „For King Jonathan or against?”, 113–135; Xeravitis, „From the Forefathers to the »Angry Lion«”, 213–217). Zob. też Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, 99–106.

²⁶ J. Sievers, *The Hasmoneans and their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*, Atlanta 1990, 88–92; Xeravitis, „From the Forefathers to the »Angry Lion«”, 211–221; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 22 nn. Za najbardziej zna-

rów z Qumran, ignorujących zupełnie wszystkie inne aspekty życia społecznego i politycznego. Duża liczba odniesień do spraw, które miały miejsce w pierwszej połowie I w. p.n.e., skłania badaczy do datowania większości dokumentów zawierających wzmianki o nich na ten właśnie okres²⁷. Hipoteza ta ma dla naszych rozważań istotne znaczenie, pozwala bowiem stwierdzić, że większość aluzji w dokumentach z Qumran, odnoszących się do kontekstu historycznego, dotyczy w istocie wydarzeń współczesnych, znanych ich autorom. Odniesienia do postaci i wydarzeń z okresu wcześniejszego są nieliczne, a do tego, w większości przypadków, niezbyt pewne²⁸.

Z przedstawionych wyżej uwag wynika, że dla autorów tekstów znad Morza Martwego historia jako taka nie stanowiła przedmiotu specjalnego zainteresowania. Wydarzenia i postaci z przeszłości, nawet jeśli były im znane, wykorzystywali jedynie jako materiał ilustracyjny do prezentacji własnych teologicznych poglądów. Wymownym potwierdzeniem tego szczególnego stosunku do przeszłości jest też brak jakiegokolwiek tekstu historycznego wśród dokumentów z Qumran. Nie mamy zatem podstaw do przypuszczenia, że stosując jedynie aluzje i odniesienia do wybranych wydarzeń z przeszłości, autorzy tych tekstów mieli jakikolwiek zamiar ukazania łączące te wydarzenia związki przyczynowo-skutkowe, albo też przedstawić obiektywne i prawdziwe charakterystyki wymienianych postaci. Przypadkowe odniesienia do wydarzeń historycznych, którym niekiedy towarzyszą nader subiektywne oceny, w żadnym wypadku nie stanowią wystarczająco solidnego fundamentu dla wiarygodnych interpretacji historycznych²⁹. Trzeba zatem stwierdzić, że badaczom zajmującym się dziejami Judei pod rządami Hasmoneuszy aluzje i odniesienia historyczne zawarte w dokumentach z Qumran nie dostarczają żadnych istotnych informacji, których by nie znali z innych typów świadectw. W związku z tym dokumenty te nie mogą być traktowane jako godne zaufania świadectwa, dzięki którym możliwe jest zweryfikowanie lub

ne świadectwo krytyki rządów Hasmoneuszy uważany jest *Pesher Habakkuk* (1QpHab), por. van der Woude „Wicked Priest or Wicked Priests?”, 349-359.

²⁷ Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 82 nn. Na podstawie tej datacji została sformułowana hipoteza co do przypuszczalnego czasu śmierci Mistrza Sprawiedliwości, zob. Doudna, *4Q Pesher Nahum*, 753 n.; Collins, „The Time of the Teacher. An Old Debate Renewed”, 212 nn., 228-229.

²⁸ Wśród 31 zidentyfikowanych w manuskryptach aluzji historycznych, tylko sześć odnosi się do wydarzeń i postaci z II w. p.n.e. Wszystkie one zawarte są w tekstach zaliczanych do kategorii „nonsectarian”: Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 67-69, nr 1-6. Dodać jednak tutaj należy, że więcej niż połowa owych aluzji ma hipotetyczny charakter: Wise, „Dating the Teacher of Righteousness”, 67, nr 1 (= 4Q245, col. 1, l. 9); 68, nr 3-4 (= 4Q245, col. 1, l. 10); 68, nr 5 (= 4Q331, 1 col. 1, l. 7). Por. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, *passim*.

²⁹ Por. Charlesworth, *The Pesherim and Qumran History*, 116-118; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 181-187.

zakwestionowanie wiarygodności znanych nam przekazów historycznych odnoszących się do okresu tych rządów.

THE HASMONEAN HISTORY IN THE DEAD SEA SCROLLS

Summary

The aim of paper is to evaluate historical references related to the Hasmoneans hidden in the Dead Sea Scrolls. The subject has already been discussed several times. Usually conclusions are rather positive because scholars try to see these references in light of the Flavius Josephus' works. Author tried to look at the documents as an independent source on the contemporary history. Evaluated from this perspective the Dead Sea Scrolls cannot be treated as the historical documents providing us valuable information about the Hasmonean period.

ZDZISŁAW J. KAPERA

CMENTARZYSKO QUMRAŃSKIE W NOWYM ŚWIETLE? POGLĄD NA AKTUALNY STAN BADAŃ

WPROWADZENIE

Pod koniec 2008 r., w 60-lecie odkryć nad Morzem Martwym, z braku finalnej publikacji artefaktów, mimo wielu wysiłków, nie ma możliwości napisania rzetelnej syntezy archeologii Chirbet Qumran¹, osiedla, które zidentyfikowano i nadal identyfikuje się jako miejsce zamieszkania przedstawicieli wspólnoty esseńskiej². Nie udało się także – jak dotąd – obalić tego stwierdzenia, mimo zebrania wielu nowych argumentów. Hipoteza qumrano-esseńska trzyma się nadal mocno zarówno wskutek niemal powszechnej akceptacji, jak i oportunizmu uczonych, którzy nie są zainteresowani choćby

¹ Wstępna synteza o. Rolanda de Vaux (*Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973) jest już zdecydowanie przestarzała, choć niezastąpiona. Praca Jodi Magness (*The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002) to praca ze z góry założoną tezą, zaś praca niedawno zmarłego Yizhara Hirschfelda (*Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody 2004) wymagałaby dopracowania i dostępu do oryginalnych obiektów.

² Por. przykładowo J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999 i J.C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996.

w przedyskutowaniu swoich przeciwstawnych poglądów. Proszę zwrócić uwagę, że mimo dużego postępu w badaniach archeologicznych, od 2002 r. nie było konferencji³, gdzie spotkaliby się archeologowie i filologowie. Od wielu już lat podkreślam, że drogi obu grup znacząco się rozeszły i nic nie wskazuje na możliwość nowego konsensusu dotyczącego Qumran. W artykule pt. *Archeologia Chirbet Qumran* na łamach krakowskich „*Studia Judaica*” starałem się wykazać, że niektóre ustalenia o. Rolanda de Vaux okazały się błędne (lub nieudowodnione), obraz osiedla ulega ciągłej reinterpretacji wskutek nowych badań na obszarze osiedli (oaz) znad Morza Martwego i na Pustyni Judzkiej, że stanowisko nadal budzi niezwykle zainteresowanie, ale nie powinno być ukazywane jako odseparowane od świata zewnętrznego, ubogie i wypełnione mnichami⁴. Według mojej opinii było to stosunkowo duże, lekko ufortyfikowane osiedle typu rolniczego, farma o różnorodnej produkcji, także na skalę niemal przemysłową, dostarczająca na rynek naczynia gliniane, kamienne a prawdopodobnie także wyroby szklane. Być może w Chirbet Qumran produkowano również (jak chciała prof. Pauline Donceel-Voûte) balsam lub inne wonności⁵ oraz dżemy daktylowe (Amir Drori i Yitzhak Magen)⁶. Farma była zamieszkała w okresie od ok. 130 przed Chr. do 68 r. po Chr., jak chciałby o. R. de Vaux. Dziś Joan Taylor⁷ i Jürgen Zangenberg⁸ są gotowi przyjąć jako końcową datę rok ok. 130 po Chr. i co istotne, ponowna analiza monet z Chirbet Qumran pozwala przedłużyć istnienie farmy przynajmniej do końca pierwszego wieku⁹. Jednym z elementów budzących

³ *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17-19, 2002*, red. K. Galor, J.-B. Humbert, J. Zangenberg, Leiden – Boston 2006. Por. też: J. Zangenberg, K. Galor, „Qumran Archaeology in Transition”, *QC* 11 (2003), 1-6.

⁴ Z.J. Kapera, „Archeologia Chirbet Qumran. Stan publikacji i kronika odkryć archeologicznych nad Morzem Martwym (1958-2007)”, *Studia Judaica* 10 (2007), 153-183. Zakończenie (użyte tutaj jako punkt wyjścia) i drobne akapity z tej publikacji zostały ponownie użyte w tym artykule.

⁵ P. Donceel-Voûte, „Traces of Fragrance Along the Dead Sea”, *Res Orientales* 11 (1998), 93-124 [= *Parfums d'Orient*, Leuven 1998].

⁶ Por. zreferowanie ich poglądu przez A. Rabinovicha, „Operation Scroll. Recent revelations about Qumran promise to shake up Dead Sea Scrolls scholarship”, *Jerusalem Post Magazine* z 6 maja 1994, s. 6-10.

⁷ J. Taylor, „Khirbet Qumran in Period III”, w: *Qumran. The Site*, 133-146.

⁸ J. Zangenberg, „Opening up our View: Khirbet Qumran in a Regional Perspective”, w: *Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches*, red. D.R. Edwards, London 2004, 170-187.

⁹ K. Lönnqvist (*New Perspectives on the Roman Coinage on the Eastern Limes in the Late Republican and Roman Imperial Period*, Vantaa 2008, 88) wylicza 3 monety Judaea Capta (71-81 po Chr.), jedną monetę brązową i jedną srebrną z czasów Wespazjana (69-79), oraz 3 monety Trajana (98-117) pochodzące z Chirbet Qumran.

rzeczywiste dyskusje, jest problem cmentarzyska qumrańskiego i obecności na nim kobiet i dzieci¹⁰.

Nie wypowiadałem się na temat cmentarzyska od 2000 r.¹¹, a niniejszy artykuł ma charakter wstępny. Analizy cmentarzyska podlegały w tym czasie znacznemu zróżnicowaniu i bywały dość jednostronne¹². Wygląda na to, że coraz mniej trzymamy się twardych faktów, mimo że mamy coraz więcej nowego materiału do dyspozycji. Nie pokuszę się o syntetyczne spojrzenie, spróbuję tylko zaproponować osobisty komentarz do bieżących odkryć i publikacji.

W najbliższym sąsiedztwie osiedla Chirbet Qumran, w odległości kilkudziesięciu metrów na wschód od niego rozciąga się niezwykle cmentarzysko liczące około tysiąca grobów. Co o nich możemy powiedzieć:

1. Qumrańczycy chowali jedną osobę w jednym grobie na terenie płaskowyżu. Wyjątek stanowią nieliczne groby matki z dzieckiem. Nie znaleziono grobów rodzinnych ani połączeń między grobami.

2. Na każdym (niemal) grobie jest sterta kamieni. Brak jakichkolwiek (jak dotąd) inskrypcji.

3. Przeważająca większość grobów ma orientację północ-południe.

4. Zmarli spoczywają na plecach, z twarzą odwróconą na wschód, na głębokości od 1,2 do 2,0 m z komorą grobową nakrytą kamieniami lub wydrążoną z boku i oddzieloną od szybu kamieniami.

5. Brak wyposażenia grobów; tylko groby kobiece lub dziecięce mają np. paciorki.

6. Dopuszczam użytkowanie cmentarza w I w. przed Chr. i przez cały I w. po Chr.

7. Jak się wydaje, jeszcze nie natrafiono na grób położony niezgodnie z prawem Miszny, tzn. bliżej niż 50 stóp od muru osiedla (por. Baba Bathra II, 9)¹³.

Według R. Hachlili są zasadnicze różnice między Qumran a typowymi żydowskimi zwyczajami pogrzebowymi w Jerozolimie i Jerychu. Tam cmen-

¹⁰ Problem ten jest szeroko dyskutowany od czasu referatu E. Schuller w 1992 r. na konferencji w Nowym Jorku. Por. E. Schuller, „Women in the Dead Sea Scrolls”, w: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*, red. M.O. Wise [i in.], New York 1994, 115-127 i dyskusja, 127-131.

¹¹ Z.J. Kapera, „Some Notes on the Statistical Elements in the Interpretation of the Qumran Cemetery”, *QC* 9 (2000), 139-151. Por. jednak mój art. (cytowany wyżej, nota 4) z kilkoma informacjami na temat cmentarzyska, strony 173-175.

¹² Por. przykładowo prace: L. Bennet Elder, „The Woman Question and Female Ascetics Among Essenes”, *Biblical Archaeologist* 57,4 (1994), 220-234; Magness, *The Archaeology*, zob. rozdział: „Women and the Cemetery at Qumran”, 163-187 z obszerną bibliografią; J. Magness, *Debating Qumran: Collected Essays on its Archaeology*, Leuven 2004, por. rozdz. „Women at Qumran”, 113-149; liczne publikacje M. Broshiego i H. Eshela.

¹³ Z. J. Kapera, „Recent Research on the Qumran Cemetery”, w: *Mogilany 1995. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Aleksy Klawek*, red. Z.J. Kapera, Kraków 1998, 83.

tarzyska zakładano na krańcach miast w formie grobów fasadowych lub kutech w zboczach loculi czy arkosoliach¹⁴. Groby te zwykle posiadały płaskie miejsce, gdzie składano zmarłego, a potem po roku, gdy zostawały już tylko kości, zbierano je do skrzynek zwanych ossuariami¹⁵. W Qumran mamy groby blisko ruin (choć w zgodzie z regulacjami Talmudu)¹⁶. W Jerychu loculi były używane na umieszczenie w nich drewnianych trumien. W Jerozolimie i Jerychu przedmioty osobistego użytku są nader często znajduwane w grobach; w Qumran właściwie ich zupełnie brak. W I w. (mniej więcej od czasów Heroda Wielkiego) wchodzi obyczaj użycia ossuariów¹⁷, ale w Qumran ich nie znaleziono. Tutaj chowanie zmarłych nie uległo zmianie przez dwa stulecia.

Zaskakująca jest nie tylko liczba grobów rozrzuconych na obszarze ok. 220 m (północ-południe) i 140 m (na linii wschód-zachód), ale także ich rozplanowanie. Dziewiętnastowieczni badacze wyróżnili część północną i południową cmentarzyska¹⁸. Do dziś za o. R. de Vaux nadal wydziela się część centralną i rozszerzenie południowe i północne. Do tego dochodzi grupa szeregu grobów na północ od cmentarzyska i kilkanaście grobów na południe od Wadi Qumran¹⁹. Tymczasem jeśli dobrze przyjrzeć się zdjęciu lotniczemu z 1954 r., to podział taki zdaje się wynikać jedynie z układu topograficznego terenu²⁰. Biorąc zaś pod uwagę, że przez rejon ten w okresie wiosennych ulew co jakiś czas przewalają się ogromne ilości wody i teren cmentarza podlega znaczącej erozji, to można założyć, że był on znacznie większy niż dziś. Potwierdzają to zdjęcia dra Alexandra Schicka wykonane po powodzi sprzed kilku laty²¹. Ponadto wybudowanie kawiarni przy ruinach i poprowadzenie drogi do samych ruin spowodowało zniszczenie północnej

¹⁴ Por. R. Hachlili, „The Qumran Cemetery: A Reconsideration”, w: *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, red. L.H. Schiffman [i in.], Jerusalem 2000, 667.

¹⁵ Por. P. Nowogórski, „Ossuaria żydowskie w okresie grecko-rzymskim”, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, Kraków – Mogilany 2003, 73-82.

¹⁶ Por. S.H. Steckoll, „Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery”, *RevQ* 6 (1968), 327-328.

¹⁷ Por. P. Figueras, „Jewish Ossuaries and Seconadry Burial: Their Significance for Christianity”, *Imm* 19 (1984), 47 (w Jerycho od roku 10 po Chr.). Chronologia i dystrybucja ossuariów zob. R. Hachlili, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, Leiden – Boston 2005, 520-522.

¹⁸ Por. plan zamieszczony w Ch. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine During the Years 1873-1874*, London 1886, 15.

¹⁹ Por. de Vaux, *Archaeology*, 45-48, 57-58.

²⁰ Por. fig. 21 (na osobnej, dużej planszy) w R. Donceel, *Synthèse des observations faites en fouillant les tombes nécropoles de Khirbet Qumân et des environs / The Khirbet Qumran Cemeteries. A Synthesis of the Archaeological Data*, Cracovie / Cracow 2001 [= QC 10 (2002)].

²¹ Jedno z nich znaleźć można w QC 14 (2006), 112.

części cmentarza i części grobów poza nim od strony północnej, co można wyraźnie zobaczyć na fotografiach R. Donceela z 1989 r.²² O tym, jak bardzo pilne jest przebadanie znacznej części tego terenu, zanim groby ulegną zniszczeniu, pisał z pasją z początkiem bieżącej dekady Hershel Shanks, redaktor dwumiesięcznika „Biblical Archaeology Review”²³. Przyczyną jego wzburzenia było zniszczenie tzw. grobu z cynkową trumną (znalezisko uniikatowe na terenie Palestyny). Niedopuszczalne jest to, że rokrocznie setki tysięcy turystów dosłownie zdeptują powierzchnię grobów podczas zwiedzania stanowiska stanowiącego jedną z największych atrakcji niemal każdej grupy pielgrzymów.

1. PRZEGLĄD WYKOPALISK GROBÓW SZYBOWYCH OD UKOŃCZENIA PRAC ZESPOŁU O. ROLANDA DE VAUX

Badania o. R. de Vaux, które objęły ponad 50 grobów szybowych, a zostały jedynie wstępnie opublikowane, przez lata były jedyną bazą rozważań uczonych, przy czym nawet analizy antropologiczne prof. Henriego V. Vallois i prof. Gottfrieda Kurtha²⁴ nie zostały ukończone i podane do druku. Ich informacje miały charakter wstępny i bardzo ogólny, a sam o. de Vaux natychmiast podał w wątpliwość np. ustalenia prof. Vallois odnośnie do grobów kobiecych, zwłaszcza w centralnej części cmentarzyska²⁵. Od razu należy tu uściślić, że to nie o. de Vaux stworzył wizję leżących w szeregach, obok Chirbet Qumran, „esseńskich ascetyków”, ale powszechnie znany André Dupont-Sommer²⁶. Tym niemniej, jak się wydaje, wysublimowany pomysł Dupont-Sommerra spodobał się o. de Vaux i przywiązał się do niego. Niestety, zaszczerpił go swoim dzisiejszym obrońcom (przykładowo Magen Broshi, Jodi Magness i Hanan Eshel), dzięki czemu teza o czysto męskim cmentarzysku nadal ma się znakomicie.

²² Por. fotografie na tylnej okładce *QC* 14 (2003).

²³ H. Shanks, „Religious News: Save the Bones of Your Ancestors”, *BAR* 27 (2001), 19.

²⁴ Por. sumaryczne informacje podane przez o. R. de Vaux, „Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire”, *RB* 60 (1953), 103; tenże, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes”, *RB* 63 (1956), 569-572.

²⁵ Por. Donceel, *Synthèse*, 9, 35-43 i fig. 2 (reprodukcja maszynopisu z analizą H.V. de Vallois z dn. 14/11/1952 zatytułowaną *Etude des ossements de Khirbet-Qumran*, s. 1-2).

²⁶ Por. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1953, 24: „[...] c'est le cimetière du couvent; ce sont les tombes des Esséniens! Ici reposent, après le dur combat que fut leur vie terrestre, ces soldats, ces athlètes de Dieu!”, oraz w uzupełnionym przekładzie angielskim: *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes. New Studies on the Dead Sea Scrolls*, London 1954, 171: „the cemetery of the saintly ascetics”.

Pierwszym, który rzucił wyzwanie tezie o. de Vaux (a właściwie A. Dupont-Sommer), był rzeczywiście archeolog amator, Solomon H. Steckoll, który w kwietniu i grudniu 1965 oraz w marcu 1967 r. przekopał kolejne 9 grobów na qumrańskiej terasie bez pomocy i bez zgody szefa oficjalnej ekspedycji (ale za zgodą Jordańskiego Departamentu Starożytności)²⁷. W zamian za swoje interesujące artykuły na łamach „Revue de Qumran”, opracowania potwierdzające jego niezłą erudycję,²⁸ pozyskał Steckoll mało zaszczytny tytuł „Sherlocka Holmesa archeologii”, przypieczętowany w II wydaniu wstępnej publikacji o. de Vaux²⁹. W rezultacie po przejęciu Zachodniego Brzegu władze izraelskie zabroniły Steckollowi dalszych prac na terenie Chirbet Qumran. Tymczasem to on przekazał do druku naukową dokumentację kosztną pierwszego z odkopanych grobów i ta praca jest cytowana do dziś³⁰. Co więcej, po raz pierwszy doprowadził do zbadania zwęglonego materiału drzewnego znalezionej w grobach metodą C-14. Dzięki tym próbkom japońscy specjaliści mogli potwierdzić datowanie cmentarzyska na okres Drugiej Świątyni³¹. Identyfikację grobów Steckolla i umieszczenie ich na planach zawdzięczamy współpracy Roberta Donceela i jego architektów. Weryfikując odnalezione odczyty teodolitem architekta o. de Vaux, zespół Donceela odtworzył po raz pierwszy w 2001 r. plan nekropoli, nanosząc na niego przy okazji wszystkie dotąd przekopane groby.

Porównując plany cmentarza z publikacji R. Donceela³² i o. J.-B. Humberta³³, można stwierdzić, że planowi tego ostatniego brak precyzji (wygląda raczej na szkic). Można ubolewać, że Steckoll nie zdołał doprowadzić do publikacji pozostałych 8 grobów. Znamy tylko dane sumaryczne. Na uwagę zasługuje zidentyfikowanie trzech pochówków młodych kobiet (od 14. do 25. lat)³⁴.

²⁷ S.H. Steckoll, „Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery”, *RevQ* 6 (1967), 323-336.

²⁸ Por. też S.H. Steckoll, „The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis”, *RevQ* 6 (1967), 55-69; tenże, „Marginal notes on the Qumran Excavations”, *RevQ* 7 (1969), 33-40; tenże, „The Community of the Dead Sea Scrolls”, w: *Atti del Convegno internazionale sui metodi di studio della città antica, 1973* (Centro di studi e documentazione sull'Italia Romana, Atti 5), Milano 1973-1974, 199-244.

²⁹ de Vaux, *Archaeology*, 48.

³⁰ Por. N. Haas, H. Nathan, „Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran”, *RevQ* 6 (1967), 345-352, 337-344 (tablice).

³¹ Zob. Steckoll, „Preliminary”, 323. Por. jednak J. Taylor, T. Higham, „Problems of Qumran's Chronology and the Radiocarbon Dating of Palm Long Samples in Locus 86”, *QC* 8 (1998), 92 przyp. 32.

³² Donceel, *Synthèse*, fig. 12.

³³ *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Ain Feshkha. Vol. I: Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP*, red. J.-B. Humbert, A. Chambon, Fribourg – Göttingen 1994, 232, tabl. XXXII.

³⁴ Steckoll, „Preliminary”, 335.

W zmienionej sytuacji politycznej izraelski archeolog Pesah Bar-Adon odkrył w 1968 r. tzw. nowe osiedle sekty Pustyni Judzkiej położone 15 km na południe od Wadi Qumran, koło Ain Ghuweir³⁵. W 1969 r. znalazł tam obiekty (ceramikę i monety) typowe dla II okresu Chirbet Qumran. Odkopał budynek 19 x 42 m z kuchnią i przedsionkiem, a niecały kilometr na północ od tego osiedla niewielkie cmentarzysko z 20. grobami typu qumrańskiego. Groby położone były na stoku południowym (18) i północnym (2), zorientowane północ-południe, z wyjątkiem grobu 17. zorientowanego wschód-zachód. Zmarli to 12. mężczyzn i 7 kobiet oraz mężczyzna i siedmioletnie dziecko. Dr N. Haas, kiedyś antropolog Steckolla, ustalił wiek zmarłych na 18-34 lata dla kobiet i 18-60/70 dla mężczyzn, przy czym, jego zdaniem, stan zdrowia tych osób był zdecydowanie gorszy niż przebadanych przez niego mieszkańców Qumran. Zmarłych tych chowano na głębokości ok. 1,8-2,0 m, w dole 0,5-0,7 x 1,7-2,0 m, czasem z niszą po stronie zachodniej o przekroju 0,3 x 0,2-0,3 m. Pochowani leżeli na plecach, z głowami zwróconymi na południe, w kilku wypadkach twarz była zwrócona ku wschodowi. Do ciekawych obserwacji należy odnotowanie warstwy kurzu wokół zwłok, co może sugerować resztki całunów, w które owijano zmarłych. Poniżej czaszek lub obok nich znaleziono kamienie. Czaszki i kości noszą wyraźne ślady plam koloru czerwonego lub purpurowo-fioletowego, dokładnie tak samo, jak w wypadku cmentarzyska qumrańskiego. Co więcej, fragmenty naczyń z grobów Ain el-Ghuweir dają się wyraźnie datować na okres 175 r. przed Chr. – 70 r. po Chr. i w typie odpowiadają naczyniom z Chirbet Qumran. Na jednym z nich, na dużym naczyniu zasobowym znaleziono napis z wyraźnie czytelnym żydowskim imieniem YHWHNN (Jehohanan)³⁶.

Dopiero w 1990 r. miały miejsce badania części cmentarzyska Hiatt El-Sagha na Pustyni Judzkiej, na klifie powyżej Ain El-Ghuweir. Przeprowadzili je Hanan Eshel i Zvi Greenhut. Tę niewielką nekropolę z dwudziestoma grobami zlokalizował jeszcze P. Bar Adon. Dwa przekopane groby ujawniły pierwszy pochówek męski 25-latek i drugi 3-4-letniego dziecka. W grobie dziecka znaleziono naszyjnik z 34. paciorków. Badacze określają groby jako typu qumrańskiego³⁷.

Jednakże dopiero badania w latach 1996-1997 cmentarzyska Khirbet Qazone znajdującego się na półwyspie Lisan pozwoliło ujrzeć groby z Pustyni Judzkiej w innym świetle. Na tej zniszczonej, olbrzymiej nekropoli liczącej 3500 grobów znaleziono tylko 23 nieuszkodzone pochówki, ale były one

³⁵ P. Bar-Adon, „Another Settlement of the Judaean Desert Sect at ‘En-el-Ghuweir’ on the Shores of the Dead Sea”, *BASOR* 227 (1977), 1-25.

³⁶ Napis ten można obejrzeć na rycinie w popularnonaukowym art.: Z.J. Kapera, „Osiedle w Ain el Guweir”, *Filomata* 395 (1990), 35 fig. 10 (3).

³⁷ H. Eshel, Z. Greenhut, „Hiatt el-Sagha, a Cemetery of the Qumran Type, Judaean Desert”, *RB* 100 (1993), 252-259.

niezwykle podobne do tych z Chirbet Qumran. Mężczyźni, kobiety i dzieci spoczywają na plecach z głowami skierowanymi na południe. Wszystkie przedmioty znalezione w grobach: ceramika, tekstylia, sandały, drobna biżuteria (naszyjniki, wisiorki itp.) pochodzą z pierwszych trzech wieków okresu rzymskiego. Podobnie datowane są skorupy z trzech okolicznych osiedli nabatejskich³⁸.

Fakt występowania ubogich grobów szybowych, podobnych do tych z Kh. Qazone i Kh. Qumran, został w końcu potwierdzony także na terenie samej Jerozolimy. W 1998 r. na terenie południowej Jerozolimy, w Beit Safafa, odsłonięto 41 grobów z okresu Drugiej Świątyni. Były one ułożone na osi północ-południe i wschód-zachód, mniej więcej po połowie³⁹. Dwa podobne groby znaleziono w rejonie groty we Wschodnim Talpiyot⁴⁰, a jeden w Givat Ha-Matos (Kh. Talabiya)⁴¹, przy czym w jednym wypadku szyb nakryty był dużym kamieniem, a w innym płytami kamiennymi. Należy przypuszczać, że takich grobów z czasem będzie w Jerozolimie znalezione więcej, bo wreszcie zwraca się uwagę na możliwość ich istnienia obok dotychczasowych typów grobów w grotach i wykutych komorach grobowych z ossuariami. Właśnie fakt zwartego wystąpienia grobów z Beit Safafa zwrócił wreszcie na nie uwagę archeologów. Zaskakuje tylko, że uznali je za groby esseńskie, skoro zlokalizowane są w odległości prawie 8-10 km od tzw. bramy i dzielnicy esseńczyków w Jerozolimie. Jeśli w Qumran esseńczykom wystarczało 20-30 m od muru osiedla, to dlaczego w Jerozolimie potrzebowali aż takiego dystansu dla pochowania bliskich⁴². Dziwne, że tego pytania nie postawił sobie Boaz Zissu, archeolog, który *de facto* narzucił wielu swoją wizję cmentarzyska Beit Safafa jako miejsca pochówku esseńczyków⁴³.

³⁸ K.D. Politis, „The Discovery and Excavation of the Khirbet Qazone Cemetery and Its Significance Relative to Qumran”, w: *Qumran: The Site*, 213-219.

³⁹ B. Zissu, „Qumran Type Graves in Jerusalem: Archaeological Evidence of an Essene Community?”, *DSD* 5 (1998), 158-171; tenże, „Odd Tombs Out: Has Jerusalem's Essene Cemetery Been Found?”, *BAR* 25,2 (1999), 50-55, 62; A. Kloner, B. Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, Leuven 2007, 353-355 (nr 13-40-89), fig. 248-249. Zob. też: P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Poznań 2005², 36 przyp. 129.

⁴⁰ Por. A. Kloner, Y. Gat, „Burial Caves in the Region of East Talpiot”, *Atiqot* 8 (1982), 76, 9* (streszczenie ang.); Kloner & Zissu, *The Necropolis*, 335-336 (nr 12-6).

⁴¹ Por. E. Kogan-Zehavi, „Jerusalem: Giv'at Hamatos”, *Excavations and Surveys in Israel* 13 (1995), 85-89; Kloner & Zissu, *The Necropolis*, 353 (nr 13-35).

⁴² Zob. lokalizacje cmentarzysk wokół Jerozolimy w: Kloner & Zissu, *The Necropolis*, 508 fig. 2.

⁴³ P. Muchowski wyraźnie zastrzega się, iż „cmentarz w Beit Safafa należy przypuszczać nie interpretować jako dowód obecności sekty w Jerozolimie” pod warunkiem, że ten „typ pochówku jest dystynktywny dla esseńczyków”; Muchowski, *Komentarze*, 36 przyp. 129.

W sezonie archeologicznym 2000-2001 dokonano na cmentarzysku qumrańskim niezwykłego odkrycia grobu z cynkową trumną⁴⁴. W czerwcu 2000 r. Richard Freund i jego zespół badał obszar cmentarzyska z pomocą instrumentów elektromagnetycznych, napotykając m.in. na znacznej wielkości kawałek metalu w nielegalnie przekopanym grobie położonym na środkowym rozgałęzieniu cmentarza centralnego, we wschodniej jego części (aktualnie grób nr 978). Był to fragment cynkowej trumny, pierwszy tego typu obiekt z terenu Izraela. Znajdował się w ziemi na głębokości 90-120 cm. Znalazcy nie mają wątpliwości, że chodzi o pochówek żydowski. Beduini nigdy nie chowają w trumnach, zaś o drewnianych trumnach na tym cmentarzysku wiemy jeszcze z badań o. Rolanda de Vaux⁴⁵.

Przy okazji eksploracji tego grobu i grobu sąsiedniego (nr 977), w styczniu 2001 r. odszukano i przekopano ponownie sąsiadujący z tym miejscem niewielki budynek kwadratowy, uznany za „kaplicę cmentarną”, o wymiarach 4,5 x 3,8 m, znajdując w nim zaledwie kilka fragmentów ceramiki. Zdaniem odkrywców miałyby się tam odbywać stypy pogrzebowe⁴⁶.

2. PROBLEM LICZBY GROBÓW I PLANU CMENARZYSKA

Lipcowa minikampania wykopaliskowa z 2001 r. przyniosła także pierwszą dokładną mapę cmentarzyska centralnego wykonaną przez Johna i Carol Murillów⁴⁷. Naniesiono na nią 1178 grobów, z których 124 nie są widoczne na powierzchni, a miano je zidentyfikować za pomocą radaru gruntowego (tzw. GPR). Według dyrektorów wykopalisk Magena Broshiego i Hanana Eshela na wschód od osiedla znajduje się 1138 grobów, z czego 999 ma orientację północ-południe. To te groby mają być datowane na okres Drugiej Świątyni. 54 groby o orientacji wschód-zachód zdają się natomiast pocho-

⁴⁴ H. Eshel, M. Broshi, R. Freund, B. Schultz, „New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran”, *DSD* 9 (2002), 143-147; M. Broshi, H. Eshel, „Three Seasons of Excavations at Qumran”, *Journal of Roman Archaeology* 17 (2004), 322-323, 331.

⁴⁵ de Vaux, *Archaeology*, 46.

⁴⁶ Eshel [i in.], „New Data”, 147-153; Broshi & Eshel, „Three Seasons”, 323-325. Na obiekt ten zwrócił uwagę jeszcze S.H. Steckoll w 1969 r., zob. Steckoll, „Marginal Notes”, 37, pl. II-III.

⁴⁷ H. Eshel [i in.], „New Data”, plan na wklejce po s. 138. Pragnę na tym miejscu gorąco podziękować prof. R. Eisenmanowi (California State University) za udostępnienie mi wcześniejszej wersji tego planu faksem z dn. 2.07.2002 r. (plan wyrysowany przez Philipa Reedera w październiku 2001).

dzić z ostatnich kilku stuleci⁴⁸. Oczywiście bez faktycznych badań terenowych opinie te mają tylko charakter przypuszczenia.

Warto przypomnieć, dlaczego i jak doszło do realizacji planu cmentarzyska. Tak naprawdę to zainteresowanie cmentarzyskiem qumrańskim nastąpiło po wygłoszeniu mojego referatu na kongresie qumranologicznym w Nowym Jorku w grudniu 1992 r.⁴⁹ Podkreśliłem w nim znaczenie cmentarzyska dla rozstrzygnięcia niektórych problemów związanych z osiedlem, np. czy faktycznie w Chirbet Qumran zamieszkały kobiety i dzieci. Wytknąłem, że architekt o. Rolanda de Vaux nigdy nie wykonał szczegółowego planu terenu na wschód od osiedla i nie zaznaczył na nim grobów. Także w kolejnych moich wystąpieniach i publikacjach nawoływałem do jego przygotowania⁵⁰.

Nie mogąc doczekać się realizacji mojego postulatu, w 2000 r. razem z Jackiem Konikiem z Instytutu Archeologii UW dokonaliśmy analizy fotografii lotniczej Royal Jordan Air Force z 1954 r. udostępnionej przez Roberta Donceela⁵¹. Jacek Konik doliczył się na powierzchni cmentarzyska tylko 711 grobów, w tym 669 na tzw. cmentarzysku centralnym⁵². Opublikowany wynik oraz wskazanie przeze mnie, że o. R. de Vaux powtórzył bezkrytycznie liczbę grobów zaproponowaną przez pierwszych, dziewiętnastowiecznych eksploratorów Chirbet Qumran, stało się kamieniem obrazy dla zagorzałych zwolenników hipotezy qumrano-esseńskiej. W rezultacie wzmiankowani uczeni izraelscy dopilnowali wykonania planu cmentarzyska. Jak się okazało, pierwszego planu. Drugi niedługo potem wykonał na zlecenie Yizhara Hirschfelda zespół Izraela Vatkina. I tym razem wynik był inny. Doliczono się 823. stosów kamieni układanych na grobach, z czego 596 na tzw. cmentarzysku centralnym. Wszystkie groby zaznaczono na szczegółowym planie, identyfikując miejsca grobów przekopanych przez o. R. de Vaux w latach pięćdziesiątych XX w.⁵³ Sumując, mamy trzy różne wyniki: 711, 1138 i 823. Moim zdaniem należy wrócić do fotografii lotniczych z początku lat pięćdziesiątych XX w. Tylko one pozwolą ustalić przybliżoną liczbę zachowanych grobów w połowie ubiegłego wieku. Obszedłem dokładnie cmentarzysko jeszcze przed wykonaniem planu ekipy R. Eisenmana z lipca 2001 r. i mogę z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że było ono w znacznej części rozdeptane i zerodowane, co pomijają badacze izraelscy w ocenie liczby gro-

⁴⁸ H. Eshel [i in.], „New Data”, 142-143.

⁴⁹ Z.J. Kapera, „Some Remarks on the Qumran Cemetery”, w: *Methods of Investigation*, 97-110 oraz dyskusja 111-113.

⁵⁰ Z.J. Kapera, „Recent Research”, 78; por. także: tenże, „Recent Research on the Qumran Cemetery”, *QC* 5 (1995), 124.

⁵¹ Por. przyp. 20 powyżej.

⁵² Z.J. Kapera, J. Konik, „How Many Tombs in Qumran?”, *QC* 9 (2000), 35-49, szczeg. 46.

⁵³ Hirschfeld, *Qumran in Context*, 155-159.

bów. Potwierdza to plan płaskowyżu wykonany przez C. Clermont-Ganneau w 1873 r., a więc 135 lat temu, na którym zaznaczono ruiny i cmentarzysko qumrańskie⁵⁴. Choć jest to zaledwie szkic planu, to pokazuje wyraźnie, że podróżnik ten widział jeden zwarty cmentarz rozciągający się blisko, niemal równoległe do ruін zabudowań i muru biegnącego w kierunku Wadi Qumran. Rzut oka na oba plany pokazuje, że już wtedy plateau było mocno zerodowane. Również koryta wody spływającej z terenu powyżej osiedla w kierunku wschodnim, wyraźnie zaznaczone na planie w książce Y. Hirschfelda⁵⁵, pokrywają się z ubytkami cmentarzyska i pozwalają wyróżnić dzisiaj już jego trzy, a właściwie cztery odnogi.

3. PRÓBA PODSUMOWANIA DYSKUSJI OSTATNIEJ DEKADY

Moim zdaniem wyróżnianie części centralnej jako grobów wyłącznie męskich jest słabo udokumentowane. Cmentarzysko powinniśmy traktować jako całość. Nawet jeśli uda się udowodnić na nim groby beduińskie⁵⁶, to nie będzie to nic dziwnego, przecież cmentarzysko ma ponad 2000 lat i przez ten czas ktoś inny niż pierwotni mieszkańcy też mógł z niego korzystać. Najpierw jednak należy to przekonywająco udowodnić, np. dokumentując, że paciorki oraz inne obiekty znalezione w grobach kobiecych są rzeczywiście nowożytnie⁵⁷. Do dziś tego nie uczyniono. Nie ułatwia zadania brak monografii tego typu biżuterii z wykopalisk na terenie Izraela. Jedynym argumentem za późnym datowaniem grobów kobiet z dziećmi z tzw. południowej części cmentarzyska Chirbet Qumran jest analiza śladów tkanin z omawianych grobów mających, według Mirelle Belis, „strukturę włókna bardzo bliską współczesnej”⁵⁸. Natomiast C. Clamer zaproponowała datowanie paciorków na okres późnorzymski i prebizantyński⁵⁹. Rzecz tylko w tym, że on sam ani razu nie wykorzystał publikacji rosyjskich dotyczących

⁵⁴ Por. przyp. 18 powyżej.

⁵⁵ Hirschfeld, *Qumran in Context*, 155.

⁵⁶ Optuje za znaczną ich liczbą J.E. Zias, „The Cemeteries of Qumran and Celibaty: Confusion Laid to Rest?”, *DSD* 7 (2000), 220-252.

⁵⁷ Pierwszą fotografię kolorową spornych paciorków zamieścił M. Spigelman, „The Human Remains of Qumran”, w: *Bio- and Material Cultures at Qumran. Papers from a COST Action G8 working group meeting held in Jerusalem, Israel on 22-23 May 2005*, red. J. Gunneweg, Ch. Greenblatt, A. Adriaens, Stuttgart 2006, 65.

⁵⁸ Por. M. Belis, „Des textiles. Catalogues et commentaires”, w: *Khirbet Qumran. vol. II: Études d'anthropologie, de physique et de chimie. Studies of Anthropology, Physics and Chemistry*, red. J.-B. Humbert, J. Gunneweg, Fribourg – Göttingen 2003, 265.

⁵⁹ C. Clamer, „Jewellery Finds from the Cemetery”, w: *Khirbet Qumran II*, 173, 176.

paciorków znad Morza Czarnego, gdzie tego rodzaju obiekty znajduwane są bardzo często i dobrze uszeregowane typologicznie i chronologicznie⁶⁰. Natomiast ekspertyz antropologicznych Joego Ziasa, dotyczących tzw. grupy grobów kobiecych z kolekcji Kurtha (dziś w Eichstätt), nie można traktować poważnie, gdyż, według wiarygodnych świadków, nagrał jedynie migawkę dla telewizji i zmierzył parę kości⁶¹. Dziś natomiast publikuje autorytatywne opinie. W przeciwieństwie do Ziasa, dr Röhrer-Ertl jest uznanym w Europie Zachodniej antropologiem, który ma w swym dorobku opis i analizę ponad 2300 szkieletów z wykopalisk, ze wszystkich niemal okresów historycznych. Dlatego uznane przez niego za kobiece kości takimi najprawdopodobniej są⁶².

Prace moje i Jacka Konika odnośnie do samego cmentarzyska są brane pod uwagę dość często, choćby po to, aby wykazać nasz błąd w wyliczeniu liczby grobów. Do tego już się ustosunkowałem. Natomiast moja publikacja dotycząca analizy elementów statystycznych w interpretacji cmentarzyska qumrańskiego ciągle jest pomijana⁶³, być może dlatego, że jako jedyny sugerowałem, że nawet z dotychczas odkopanych grobów można wysnuć wnioski, że cmentarzysko qumrańskie statystycznie nie odbiega zasadniczo od jemu współczesnych. Ustalona przeze mnie proporcja grobów męczyzn, kobiet i dzieci jest podobna na cmentarzach okresu Drugiej Świątyni. Natomiast o ewentualnej reewaluacji grobów można będzie mówić wtedy, gdy odkopimy ich więcej.

⁶⁰ Był mi dostępny tylko tom II: E. M. Alexeeva, *Anticzyne busy Severnogo Priczernomor'ja*, Moskwa 1978. Tom I ukazał się w r. 1975.

⁶¹ „Kolekcja Kurtha” to szczątki kostne pozyskane na cmentarzysku qumrańskim w trakcie kampanii wykopaliskowej z 1956 r. Zostały one przekazane przez o. R. de Vaux niemieckiemu antropologowi Gottfriedowi L.P. Kurthowi do szczegółowej analizy. Kurth zmarł w 1973 r., niedługo po śmierci o. de Vaux. Szczęśliwie jego uczeń, Olaf Röhrer-Ertl, doprowadził, przy współpracy z Ferdinandem Rohrhirschem (qumranologiem) i Dietbertem Hahnem (radiodiagnosticsykiem), do finalnej ich publikacji, a nawet do zorganizowania specjalnej prezentacji w trakcie kolokwium w Eichstätt (luty 2000 r.). Por. Z.J. Kapera, „The Qumran ‘Collectio Kurth’ Comes to Eichstätt”, *QC* 9 (2000), 86-91, tamże wcześniejsza literatura dotycząca kolekcji. Odnośnie do szczegółów wizyty Ziasa u Röhr-Ertla w Monachium por. J. Zangenberga, „Bones of Contention”, *QC* 9 (2000), 62-63.

⁶² Por. O. Röhrer-Ertl, F. Rohrhirsch, D. Hahn, „Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. 1. Anthropologische Datenvorlage und Erstauswertung aufgrund der Collectio Kurth”, w: *Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel*, red. B. Mayer, Regensburg 2000, 164-226, a zvl. tabela na s. 224 i kolejne jego publikacje na temat kolekcji Kurtha.

⁶³ Kapera, „Some Notes”, 139-151.

4. PRACE WYKOPALISKOWE Y. MAGENA I Y. PELEGA NA CMENTARZYSKU QUMRAŃSKIM

Niestety, przez wiele lat archeologowie Y. Magen i Y. Peleg nie ujawniali wyników badań dodatkowych grobów. Nawet Brian Schultz pisząc podsumowanie 150 lat badań cmentarzyska, nie uzyskał dostępu do choćby wstępnych wyników ich prac⁶⁴. Ostatecznie sumaryczna publikacja badań Chirbet Qumran za lata 1993-2004 Magen i Pelega ukazała się w 2007 r. w internecie, oficjalnie, na stronie Israel Antiquities Authority⁶⁵, mamy prawo jej zaufać i możemy zapoznać się z nowymi ustaleniami:

1. Cmentarzysko prawdopodobnie było w użyciu jeszcze w okresie żelaza. Według przedstawionej hipotezy było ono wykorzystywane ok. 130 lat w okresie Pierwszej Świątyni i 170 lat w okresie Drugiej Świątyni.

2. Jeśli przyjąć, że rocznie w Chirbet Qumran umierały 4 osoby, to liczba grobów nie budzi zdziwienia. Był to cmentarz najpierw żołnierzy, potem garncarzy.

3. Liczba kobiet (ze względu na charakter osiedla, wg Magen i Pelega centrum produkcji ceramiki) nie była wysoka i pozostaje bez związku z obecnością lub nie esseńczyków na terenie osiedla.

4. Odkryto 9 nowych grobów na południowym krańcu cmentarzyska. Uwaga: wszystkie dziewięć miały nadbudowę ziemną i ułożone kamienie, ale tylko 4 zawierały kości osób w wieku od 25. do 60. lat. W jednym z nich natrafiono na drewniany sarkofag.

5. W dwu „grobach”, oczywiście w cudzysłowie, bo bez kości zmarłego, odkopano 14 dzbanów z resztkami organicznymi wskazującymi na miód daktylowy. Dzbany datowane są na późny II w. i I w. przed Chr. To ostatnie znalezisko skłania autorów do sugerowania następujących wyjaśnień: w okresie wojen hasmonejskich przygotowano więcej grobów niż było zabitych albo gromadzono w tych „grobach” gliniane naczynia, które stały się rytualnie nieczyste⁶⁶.

Komentując nowe ustalenia Magen i Pelega, trzeba powiedzieć, że ich informacje rzeczywiście są bardzo wstępne, a propozycje chyba nie do końca przemyślane. Nikt nie zgodzi się, że to po prostu groby zabitych w trakcie wojen hasmonejskich⁶⁷, a potem pracowników kolonii garncarzy. O nowych

⁶⁴ Por. B. Schultz, „The Qumran Cemetery: 150 Years of Research”, *DSD* 13 (2006), 200-201.

⁶⁵ Y. Magen, Y. Peleg, „The Qumran Excavations 1993-2004. Preliminary Report”, w: *Judea and Samaria: researches and discoveries*, red. Y. Magen (Judea and Samaria Publications 6), Jerusalem 2008, 1-74.

⁶⁶ Magen & Peleg, „The Qumran Excavations”, 45-47.

⁶⁷ Warto może w tym kontekście przypomnieć hipotezę Sahara Shapiro (tenże, „Concerning the Identity of Qumran”, *QC* 7 (1997), 91-116), który sugerował związek cmen-

grobach obaj uczeni mówią zaś niewiele. Nie wiemy nawet, czy w 4 grobach odkopano mężczyzn czy kobiety. Zaskakuje liczba 5 z 9 „grobów” pokrytych kamieniami, ale bez śladów zmarłych.

* * *

Sumując niniejsze rozważania, wszystkie moje propozycje z 1992 r. zostały po ponad 15 latach spełnione, w mniejszym lub większym stopniu: 1) mamy dwa plany cmentarzyska, niestety oba nie do końca przekonujące; 2) materiał antropologiczny został odnaleziony i zweryfikowany, ale antropologowie różnią się w opiniach w sprawie identyfikacji materiału kostnego; 3) przeprowadzono dodatkowe testy odnalezionych kości, ale to dopiero początek badań; 4) notatnik o. R. de Vaux z prac na cmentarzysku jest już dostępny w trzech wersjach językowych: francuskiej (o. J.-B. Humberta)⁶⁸, niemieckiej (F. Rohrhirscha)⁶⁹ i angielskiej zweryfikowanej przez S. Pfanna⁷⁰; 5) R. Donceel napisał własną syntezę cmentarzyska na podstawie wszystkich notatek i całej dokumentacji zrobionej przez o. R. de Vaux; 6) nie tylko rozważono, ale dokonano nowych wykopaliś 9. grobów w ostatniej dekadzie (Magen – Peleg) i grobu z cynkową trumną. Niestety, ich ustalenia zamiast pomóc w rozwiązaniu toczonych wokół cmentarza dyskusji, rozpalają je na nowo.

Nadal stoimy na progu ewentualnego konsensusu na temat cmentarzyska obok ruin Qumran. Tylko przebadanie znacznej części cmentarzyska mogłoby coś naprawdę wyjaśnić. W każdym razie uchronienie go jako świadka historii jest koniecznością. Mamy do czynienia z grobami szybowymi, które zachowały się w takiej liczbie nietknięte chyba tylko dlatego, że znajdują się na terenie przez wiele wieków odciętym od świata Pustynią Judzką. Groby takie znamy już z Jerozolimy, Jerycha, Pustyni Judzkiej i Nabatei. Przestają być wyjątkowe, podobnie jak na początku badań wyjątkowe było osiedle qumrańskie. Nadal jednak budzą niezwykłą ciekawość, ale chyba zasługują na uwagę tylko dlatego, że w ich okolicy znaleziono sławne rękopisy qumrańskie.

tarzyska qumrańskiego z bitwą pod Papyron, ok. 65/64 przed Chr. opisana przez Józefa Flawiusza.

⁶⁸ „Synthese des notes de chantier de Roland de Vaux”, w: *Fouilles de Khirbet Qumran I*, 291-368.

⁶⁹ R. de Vaux, *Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha, vol. I A: Die Grabungstagebücher. Deutsche Übersetzung und Informationsaufbereitung durch Ferdinand Rohrhirsch und Bettina Hofmeier*, Freiburg-Göttingen 1996.

⁷⁰ *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshkha. Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes. Edited by J.-B. Humbert and A. Chambon. Translated and revised by Stephen J. Pfann*, Fribourg – Göttingen 2003.

THE KHIRBET QUMRAN CEMETERY IN A NEW LIGHT?
REMARKS ON THE PRESENT STATE OF RESEARCH

Summary

To sum up, my proposals presented at the New York congress on Khirbet Qumran in 1992 have been fulfilled for the most part. 1. We have two plans of the cemetery, but they differ in the number of tombs. 2. The lost anthropological skeletal material was found, but identifications of the deceased still differ. 3. DNA tests of bones have started. 4. Notes from R. de Vaux's excavations diary were read by R. Donceel and finally published in an improved English version by S. Pfann. 5. Some more tombs (including a rare one, the Zinc Tomb) have been dug up.

We are still on the threshold of a consensus concerning the Qumran cemetery. It seems that only opening a large part of the area with some hundred of tombs in regular excavations would help us to explain if it was really a sectarian cemetery or an ordinary contemporary, Second Temple poor cemetery with shaft tombs. Given what we know about such tombs in the Judaeen Desert, Nabatea, Jericho and Jerusalem, the Qumran cemetery looks no more exceptional than does the Khirbet Qumran site itself. We are so very interested in the site and the cemetery only because of the incidental discovery of numerous manuscripts in their vicinity.

PIOTR MUCHOWSKI

ESSEŃSKI RYT LITURGICZNY: MODLITWY SPOŁECZNOŚCI

O istnieniu specyficznego esseńskiego rytu liturgicznego wiadomo zarówno z przekazu starożytnych pisarzy, przede wszystkim Flawiusza, jak i z samych rękopisów z Qumran. Wiemy, że na ryt ten składały się między innymi modlitwy i wspólne posiłki – wedle niektórych mogące mieć charakter sakralny. Należał do niego również rytuał ablucji, którego świadectwem są – jak uważa się – sadzawki ablucyjne w osiedlu w Qumran. Warto przy tym odnotować, że teza jednego z profesorów École Biblique – o. Jean-Baptiste Humberta, iż w osiedlu w Qumran mogła istnieć esseńska świątynia, w której składano ofiary rzeźne (świadectwem tego miałyby być kości znalezione w wielu miejscach)¹, nie zyskała uznania. Większość badaczy zdecydowanie stoi na stanowisku, że istotę esseńskiego rytu liturgicznego stanowiły modlitwy i że był to ryt analogiczny do późniejszego rytu synagogalnego. Rekonstrukcja liturgii esseńskiej oraz interpretacja znalezionej materiału tekstowego jest jednym z ważnych problemów badawczych w studiach qumranologicznych.

Świadectwem modlitw zbiorowych, stanowiących zasadniczą część liturgii esseńskiej, jest ok. 200 rękopisów znalezionych w grotach qumrańskich. Rękopisy te zostały w większości wydane w trzech tomach *Discoveries in*

¹ Przedstawiona w jego artykule „L’espace sacré à Qumran”, *RB* 101-2 (1994), 161-214.

*the Judean Desert*². Badania nad nimi prowadzone były dotąd głównie przez kilku badaczy, takich jak Bilha Nitzan, Moshe Weinfeld, Peter Flint, Eileen Schuller, Ester Chazon, Ester Eshel czy Daniel Falk³.

Manuskrypty znalezione w Qumran były – jak się przyjmuje – własnością społeczności esseńskiej. Jednakże biorąc pod uwagę ramy czasowe – część z rękopisów pochodzi z czasów jeszcze przed powstaniem społeczności esseńskiej (czyli sprzed połowy II w. p.n.e.) – oraz fakt, że część tekstów nie wykazuje typowo esseńskich cech, wydaje się, że teksty te uznać należy za świadectwo liturgii nie tylko esseńskiej. Świadectwo niesłychanie doniosłe, bo pochodzące z czasów, gdy istniała świątynia i kult świątynny. Jeśli wziąć pod uwagę, że – jak powszechnie wiadomo – w judaizmie rabinicznym przez długi czas obowiązywał zakaz spisywania modlitw i najstarsze zaświadczone zbiory modlitw pochodzą dopiero z okresu średniowiecza, to natychmiast widoczne staje się, jak ważnym i wyjątkowym świadectwem liturgii żydowskiej w okresie starożytnym, w okresie końca Drugiej Świątyni – jeszcze przed oficjalnym ustanowieniem liturgii rabinicznej – jest ten qumrański zbiór rękopisów liturgicznych. Jest to jedyne tak obszerne świadectwo liturgii istniejącej poza świątynią jerozolimską. W późniejszych przekazach zachowały się jedynie nieliczne wzmianki na temat modlitw w liturgii w okresie przed 70 r. n.e. Z Miszny wiadomo m.in., że przy składaniu ofiar całopalnych recytowane było błogosławieństwo kapłańskie oraz że istniała instytu-

² Por. M. Baillet, *Qumran Grotte 4: III* (DJD VII), Oxford 1982; E. Eshel, H. Eshel, C. Newsom, B. Nitzan, E. Schuller, A. Yardeni, *Qumran Cave 4: VI* (DJD XI), Oxford 1998; E. Chazon, T. Elgvin, E. Eshel, *Qumran Cave 4: XX* (DJD XXIX), Oxford 1999.

³ Por. np. B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden 1994; M. Weinfeld, „Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect”, w: *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, red. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden 1992, 241-258; P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 17), Leiden 1997; E.M. Schuller, „Worship Temple and Prayer in the Dead Sea Scrolls”, w: *Judaism in Late Antiquity. Part 5: The Judaism of Qumran, vol. I*, red. A.J. Avery-Peck, J. Neusner, Leiden 2001, 125-143; E.M. Schuller, „Petitionary Prayer and the Religion of Qumran”, w: *Religion in the Dead Sea Scrolls*, red. J.J. Collins, R.A. Kugler, Grand Rapids 2000, 29-45; E. Chazon, „The Function of the Qumran Prayer Texts. An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)”, w: *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, red. L. H. Schiffman, E. Tov, J.C. VanderKam, Jerusalem 2000, 217-225; E. Chazon, „The “Qedushah” Liturgy and Its History in Light of the Dead Sea Scrolls”, w: *From Qumran to Cairo: Studies in the History of Prayer*, red. J. Tabor, Jerusalem 1999, 7-17; E. Eshel, „Prayer in Qumran and the Synagogue”, w: *Gemeinde ohne Tempel, zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, red. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, K. Ehlers (WUNT), Tübingen 1999, 323-334; D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998.

cja *ma'amad*⁴, polegająca na tym, że kapłani niebiorący udziału w wartach (*miszmarot*) w świątyni byli zobowiązani do modlitw poza świątynią. Podobnie z podania Miszny wynika, że psalmy były recytowane w świątyni przez lewitów z podziałem na określone dni (M Tamid 7,4). Sam udział ludu w modlitwach w świątyni był przy tym najwyraźniej jedynie bierny⁵.

W ramach kolekcji liturgicznych rękopisów qumrańskich wyróżnia się kilka rodzajów utworów. Szczególnie interesującą grupę stanowią teksty określane mianem „Liturgii na wyznaczone okresy”. Są to modlitwy powszechne przeznaczone do odmawiania w cyklu dziennym, tygodniowym i rocznym. Co należy podkreślić, najprawdopodobniej są one w większości tekstami nie powstałymi w środowisku esseńskim, ale zaadaptowanymi przez esseńczyków dla potrzeb ich liturgii. Wskazują na to dane paleograficzne oraz brak qumrańskich cech językowych i charakterystycznej qumrańskiej terminologii.

Zachowało się kilka utworów tego typu, z których najlepiej znane są trzy:

„Modlitwy codzienne” (4Q503 [4QpapPrQuot])⁶. Jest to zbiór modlitw porannych i wieczornych – odmawianych o świcie i o zmierzchu. Modlitwy mają formę błogosławieństw. Tekst zawiera wskazania, kiedy powinny być odmawiane. Bóg błogosławiony jest jako stwórca i jako Bóg Izraela, ten, który wybrał Izraela i dokonał dla niego cudów. Zachowane ustępy przeznaczone były najprawdopodobniej do odmawiania w kolejne dni pierwszego miesiąca roku (nisan lub tiszri). W jednym z zachowanych fragmentów (81) pojawia się formuła wyznania grzechów⁷.

„Słowa Ciał Świecących” (4Q504-6 [4QDibHam a, b, c])⁸. Jest to zbiór psalmów i modlitw na poszczególne dni tygodnia. Zachowane fragmenty pokazują, że modlitwy pierwszego dnia nawiązywały w swej treści do aktu

⁴ Zob. MTaanit 4,2-3. Por. J. Tabor, „Ma'amadot: A Second-Temple Non-Temple Liturgy”, w: *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. G. Chazon, Leiden 2003, 235-261.

⁵ Odnośnie do liturgii w świątyni zob. B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, 40-45.

⁶ Por. Baillet, *Qumran Grotte 4: III*, 105-136; J.M. Baumgarten, „4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar”, *RevQ* 12 (1985-7), 399-407.

⁷ Oto jeden z ustępów (niestety zwój przetrwał w złym stanie): fragm. 29 kol. 8: „szes[nastego tegoż miesiąca, wieczorem, będą błogosławić. Zaczną mówić: Niech będzie błogosławiony Bóg Izraela, który uświęcił sobie [...Bóg] pobłogosławi Jeszuru[na ... oświecić zie]mię, będą błogosławić [...] światło, będą się cieszyć [... chw]aląc twe imię, Boże Świateł, który odnowiłeś [...] bram światła. Nasz lud, opiewając twą chwałę [... cho]rągwie nocy. Boży pokój niech będzie z tobą, Izraelu, podczas wscho[du słońca ... Si]jedemnastego tego miesi[ąca,] wieczorem, będą błogosławić. Zaczną [... ch]walić [... Iz]raelu przez wszystkie ok[re]sy ... będą] błogosławić. Zaczną mówić: Bł[og]osławiony bądź ... święte św[iętych]. I nocy tej [...]”. Zarówno ten cytat, jak i kolejne przytaczane są na podstawie przekładu w: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000².

⁸ Por. Baillet, *Qumran Grotte 4: III*, 137-175.

stworzenia, czwartego zaś do przymierza z Bogiem. Modlitwy szóstego dnia zawierały wyznanie grzechów. Modlitwy szabatowe miały natomiast charakter dziękczynny. Poszczególne modlitwy zbudowane są z kilku stałych części, na które składają się m.in. informacje o ich przeznaczeniu, formuły błagalne do Boga o miłosierdzie dla Izraela z odniesieniami do historii Izraela, a także formuły błogosławieństw Boga⁹.

„Modlitwy na święta” (1Q34-1Q34bis, 4Q507-509 [1QPrFetes, 4QPrFetes a-c])¹⁰. Był to prawdopodobnie zbiór modlitw na wszystkie święta żydowskiego roku liturgicznego, aczkolwiek zachowały się fragmenty dotyczące tylko kilku świąt, m.in. Święta Tygodni i Dnia Pojednania. Jeden z fragmentów (fragm. 1 4Q507) zawierał powszechne wyznanie grzechów i zapewne był częścią liturgii Dnia Pojednania. Ta kompozycja – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich – jest uważana za należącą do twórczości własnej esseńczyków. W tekście pojawia się specyficzna qumrańska terminologia oraz znane z literatury qumrańskiej motywy teologiczne (np. wybrania sprawiedliwych, odrzucenia niegodziwych, objawienia rzeczy ukrytych). Niektóre z modlitw są powiązane z wyznaniem win i odnową przymierza. Jedną z charakterystycznych cech tych modlitw jest także ich widoczne odniesienie do kultu ofiarnego, co – biorąc pod uwagę, że mamy, prawdopodobnie, do czynienia z tekstem esseńskim – pokazuje, że modlitwy rzeczywiście zastępowały ofiary, analogicznie jak w kulcie synagogałnym. Jednocześnie podkreśla wagę kultu świątynnego dla esseńczyków, odseparowanych od świątyni¹¹.

⁹ Zob. np. fragm. 1-2 kol. 5: „Mimo tego wszystkiego nie odrzuciłeś potomstwa Jakuba i nie wzgardziłeś Izraelem dokonując ich zagłady, zrywając twe przymierze z nimi. Gdyż ty jesteś żywym Bogiem, tylko ty i nie ma żadnego oprócz ciebie. Pamiętałeś o /swym/ przymierzu, ty, który wyratowałeś nas na oczach narodów i nie pozostawiłeś nas pośród narodów. Okazałeś łaskę twemu ludowi Izraelowi”; fragm. 1-2 kol. 7: „[...]Hymny na dzień szabatu. Dziękczycie [...] jego święte imię nieustannie [...] wszyscy aniołowie świętego firmamentu [...] do nieba, ziemia i wszystkie jej zamysły [...] wielka [otchłań,] zatracenie, wody i wszystko, co [...] wszystkie jego stworzenia, nieustannie, na wiek[i] [...] jego świętość. Radośnie śpiewajcie Bogu”.

¹⁰ D. Barthélemy, J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD I), Oxford 1955, 136, 152-155; Baillet, *Qumran Grotte 4: III*, 175-215.

¹¹ Zob. np. 1Q34 fragm. 1-2, 4-6: „[...] Błogosławiony niech będzie Pan, który nam sprawia radość [...] Modlitwa na Dzień Pojednania. Wspomn[ij, P]anie [...]”; fragm. 3 kol. 2, 3-7 „[...] Niegodziwość nie ostoja się przed tobą. Wybrałeś sobie lud w okresie twej przychylności, pamiętałeś bowiem o swoim przymierzu. Po[leci]łeś, aby ich wydzielić dla ciebie jako świętość spośród wszystkich ludów. Odnowiłeś twoje przymierze z nimi przez chwalebny widok i słowa twego świętego [ducha,] przez dzieła twoich rąk i pismo twej prawicy, objawiające im podwaliny chwały i wieczne dzieła”. 4Q509 fragm. 131 kol. 2, 5-11: „[...] pierwocin. Pamiętaj, Pa[ni]e, o okresie świątecznym [...] twoje ulubione dobrowolne ofiary, które nakazałeś [...] złożyć przed tobą najlepsze [twe] dzieła [...] na ziemi, by być [...]gdyż w dniu [...] uświęciłeś [...] młode (bydłę) [...]”.

Drugą ważną grupę qumrańskich tekstów liturgicznych stanowią teksty typowo esseńskie, występujące w opisach esseńskich rytuałów i doktrynalne w swym charakterze. Należą tutaj modlitwy wypowiadane podczas obrzędów esseńskich, m.in. podczas dorocznej ceremonii odnowy przymierza, aktu wyłączenia ze wspólnoty, a także rytuału oczyszczenia¹².

Pierwsza z tych ceremonii zaświadczona została w Regule Zrzeszenia (2,19-3,12). Była to liturgia związana ze Świętem Tygodni. Członkowie społeczności potwierdzali przez nią swoją przynależność do społeczności esseńskiej i przymierze z Bogiem. Zasadniczą część tej liturgii stanowi wyznanie win, błogosławieństwa ludzi działu Bożego wypowiadane przez kapłanów i przekleństwa dla ludzi działu Beliala, wypowiadane przez lewitów, potwierdzane przez społeczność formułą „amen, amen”¹³.

Akt wyłączenia z kolei występuje w Dokumencie Damasceńskim (4Q266). Formuła wyłączenia była prawdopodobnie również recytowana podczas Święta Tygodni. Rytuał ten jest interpretowany jako akt potępienia dla tych, którzy nie przyjmowali teologii i praw wspólnoty esseńskiej i łamali te prawa¹⁴.

¹² Dane krytycznych wydań tekstów omawianych poniżej, zob. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Poznań 2005. Do tej grupy tekstów liturgicznych włączany jest również tekst „Rytuał zaślubin” (4Q502), zawierający modlitwy wypowiadane, jak się uważa, podczas ceremonii zawierania małżeństwa. Niestety tekst zachował się bardzo słabo i jego dokładna identyfikacja wydaje się niemożliwa. Najprawdopodobniej nie był to tekst esseński.

¹³ Zob. 1QS kol. 2, 1-10: „Kapłani będą błogosławić wszystkich ludzi działu Bożego, podążających w doskonałości po wszystkich jego drogach, mówiąc: Niech cię błogosławi wszelkim dobrem i niech cię strzeże od wszelkiego zła, niech oświeci twoje serce roztropnością życia i niech cię obdarzy wieczną wiedzą, niech podniesie ku tobie swe łaskawe oblicze dla wiecznego pokoju! Lewici zaś będą przeklinać wszystkich ludzi działu Beliala. Zaczną mówić: Bądź przeklęty za wszystkie niegodziwe dzieła twej winy, niech cię wyda Bóg na postrach, w ręce wszystkich wywierających zemstę, i niech cię ukarze zniszczeniem rękami wszystkich oddających wet za wet. Bądź przeklęty, bez miłosierdzia, gdyż ciemne są twoje czyny. Bądź wzgardzony w mroku wiecznego ognia. Niech się Bóg nad tobą nie zmiłuje, gdy będziesz wołać, i niech ci nie przebaczy, gdy będziesz pokutować za twe przewinienia. Niech podniesie swe gniewne oblicze, by się zemścić na tobie. Niech nie będzie dla ciebie pokoju z ust żadnego z tych, którzy trzymają się ojców. Wszyscy przystępujący do przymierza winni mówić za błogosławiącymi i przeklinającymi: Amen, amen”.

¹⁴ Zob. 4Q266 fragm. 11, 7-18: „Za bunt, ze społeczności winien zostać usunięty. Będzie mówić przeciw niemu kapłan ustanowiony nad społecznością. Stanie [i po]wie: Błogosławiony bądź Ty, który jesteś wszystkim. [W ręk]ach twoich jest wszystko. Sprawco wszystkiego, który ustanowiłeś ludy według ich rodzin i ich narodowych języków. Kazałeś im błędzić po pustkowiu i bezdrożu. Naszych ojców wybrałeś, ich potomstwu dałeś two prawdziwe ustawy i twe święte wyroki, które człowiek winien czynić żeby żyć. Granice wyznaczyłeś nam. Tych, którzy przekraczają je, przekląłeś. My zaś jesteśmy twoim odkupionym ludem i trzodą twego pastwiska. Przekląłeś przekraczających je, my zaś zachowaliśmy (je). Usunięty winien odejść. [...] Synowie Lewiego [i mieszkańcy]

Błogosławieństwa wypowiedane podczas obrzędu oczyszczeń, dokonywanych na święta oraz w przypadku skażenia nieczystością, zaświadczone zostały w utworze znanym pod nazwą „Rytuał oczyszczenia” (4Q512). W zaświadczonym tekście występują kilkakrotnie formuły wyznania win i dziękczynienie za oczyszczenie (niestety, zachowane fragmentarycznie)¹⁵.

Niewątpliwie modlitwami powszechnymi były licznie odnalezione w Qumran zbiory hymnów i psalmów, w tym utwory w części nieznanne z żadnych innych źródeł, takie jak np. Barchi Nafsz i Hodajot. Utwór Hodajot – zbiór hymnów przypisywanych Nauczycielowi Sprawiedliwości, zasługuje przy tym na szczególne wyróżnienie w tej grupie. Druga część tej kolekcji, znana pod nazwą „Hymny/Psalmy wspólnoty”, wykazuje wyraźne cechy liturgiczne i mogła – jak się uważa – zajmować doniosłe miejsce w liturgii esseńskiej, ze względu na doktrynalną wymowę tekstu Hodajot, uważanego za rodzaj manifestu teologicznego społeczności esseńskiej. Występują tu wezwania do sławienia Boga, których adresatem jest społeczność, wypowiedzi w pierwszej osobie liczby mnogiej oraz błogosławieństwa. Pojawiają się też informacje o okresach, w których należy wznosić modlitwy¹⁶.

W przypadku kolekcji psalmów znalezionych w Qumran – w sumie kilkadziesiąt rękopisów – nie jest do końca jasne, jak pod względem wykorzystania liturgicznego powinny być one interpretowane. Kolekcje te wykazują różnice w stosunku do masoreckiej wersji psalmów (najczęściej w tym kontekście wskazywany jest rękopis 11Q5). Aczkolwiek niektórzy uczeni uważają, że ich specyfika tekstowa mogła wynikać właśnie z ich liturgicznego przeznaczenia, to jednak na ogół przyjmuje się, że qumrańskie wersje psalmów powinny być raczej odczytywane jako świadectwo istnienia w okresie ostatnich wieków Drugiej Świątyni wielu wersji tekstowych psalterza (przy

obozów winni się zebrać w trzecim miesiącu, aby przekląć zbaczającego w prawo [lub w lewo od] Prawa”.

¹⁵ Zob. 4Q512 fragm. 29-32 kol. 7, 8-11: „I będzie błogosławić. Zacznie mówić: Błogosławiony bądź, [Boże Izraela, który] wybawiłeś mnie od wszystkich moich przestępstw i oczyściłeś mnie z nieczystego nierządu /i odkupiłeś/, abym mógł przyjść [...] czystość. I krew twej ulubionej ofiary całopalnej, i pamięć o won[i ...] twoje święte kadzidło i twa ulubiona [w]oń [...]”.

¹⁶ Liturgiczne przeznaczenie tej kompozycji jest wyraźnie widoczne w wielu fragmentach, zob. np. 4Q427 fragm. 3 kol. 2: 5-10: „Dla maskila. Dziękczynna [pieśń i modlitwa, by przez nią oddawać pokłon i błagać nieustannie, od jednego okresu do drugiego, z] nadejściem panowa[nia] światła, [w poszczególnych porach dnia, zgodnie z jego porządkiem, zgodnie z ustawami o wielkim świetle, gdy nastaje wieczór i odchodzi] światło na początku władzy ci[emności wyznaczonego okresu nocy, przy jej przesileniu, gdy nastaje poranek i w czasie jej wycofywania się] do swej siedziby przed światłem, przy od[ejściu] nocy i nadejściu dnia. Nieustannie, we wszystkich początkach czasu, podstawach okresu] i przesileniu wyznaczonych okresów, [zgodnie z ich porządkiem, zgodnie ze znakami odnoszącymi się do całej ich władzy, zgodnie z porządkiem ustanowionym ustami Boga, i przez świadectwo] tego, co jest”.

tym sam fakt wykorzystywania w liturgii esseńskiej zbiorów psalmów nie budzi wątpliwości)¹⁷.

Inną znaczną grupą modlitw typowo esseńskich są modlitwy występujące w utworach o charakterze eschatologicznym, opisujących wydarzenia mające się rozegrać w czasach mesjańskich. Są to również modlitwy przeznaczone dla społeczności. Do utworów zawierających takie modlitwy należą m.in. Reguła wojny i Reguła całego zgromadzenia. Ten ostatni tekst opisuje ceremonię posiedzenia społeczności esseńskiej z udziałem mesjasza. Do tej grupy należy również utwór Pieśni ofiary szabatomowej, opisujący niebiańskie liturgie z udziałem ludzi i aniołów. Tekst ten najprawdopodobniej nie jest jednak esseński, aczkolwiek, jak wynika z treści, odwoływał się do kalendarza słonecznego. Był przeznaczony na pierwsze 13 szabatów roku¹⁸.

Ostatnią grupą tekstów liturgicznych, należących do omawianej kategorii, są modlitwy o charakterze egzorcyistycznym. Jest ich kilka, jest to m.in. utwór znany pod nazwą 4Q510-4Q511 „Pieśń Mędrca”¹⁹. Są one uważane za utwory esseńskie. W swojej istocie jednak nie były związane z obrzędem wypędzania złego ducha z osoby opętanej, ale z ochroną przed działaniem złych duchów. Odzwierciedlona w nich idea egzorcyizmu polega zasadniczo na „ujarzmianiu” duchów zła poprzez głoszenie potęgi Boga. Ich wyróżniającą cechą jest osadzenie istoty egzorcyizmu w doktrynie teologicznej sekty. Do grupy tekstów egzorcyistycznych zaliczane są również dwa nieesseńskie utwory 4Q560 „Zaklęcia przeciw demonom”²⁰ (źle zachowany)²¹ i 11Q11 „Psalmy niekanoniczne”²². Oba te utwory miały wyzwalać od złych duchów, które

¹⁷ Por. J. A. Sanders, „Psalm Scrolls”, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, red. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam, Oxford 1999, 715-717; Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 198-227.

¹⁸ Warto w tym miejscu odnotować tezę Bilhy Nitzan (którą już ona sama jednak uznała za spekulację), że Pieśni ofiary szabatomowej mogły zastępować szabatomową ofiarę dodatkową (musaf). Por. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, 293.

¹⁹ Por. 4Q510 fragm. 1, 1-7: „[...] Błogosła[wieństwa dla K]róla Chwały. Słowa dziękczynienia w psalmach [...] dla Boga Wiedzy, P[otę]żnego Świętego, Boga bogów, Pana świętych. [Jego] wła[dza] jest nad silnymi mocarzami. Mocą jego potęgi wszyscy są przerażeni. Rozprasza[ją] się i pośpiesznie uciekają przed wspaniałością siedzi[by] jego królewskiej chwały. I ja, maskil, głoszę jego prześwieatny majestat, by przestraszyć i przer[azić] wszystkie duchy aniołów zniszczenia i duchy bękartów, demony, Lilit, sowy i [szakale ...] i tych, którzy zadają ciosy znienacka, aby zwieść ducha rozumu, by spuścić ich serca i [...] w okresie władz[y] niegodziwości i w czasach upokorzeń Synów Światło[ści ...]”.

²⁰ Por. E. Puech, *Qumran Grotte 4: XXVII* (DJD XXXVII), Oxford 2009, 291-302.

²¹ Por. 4Q560 fragm. 1 kol. 1, -6: „[...] serce i w[ątroba ...] rodzi rebelię, rodzą zły nakaz [...] w[chod]zić w ciało demonowi samcowi i demonicy samicy [...] winę i przestępstwo gorączkę, dreszcze i gorączkę serca [...] we śnie, włamywacz samiec i włamywaczka samica, rozbijający [...] niegodziwi [...]”.

²² Por. 11Q11kol. 5, 4-13: „Dawidowy. Odn[os]nie słów sze[pt]anych w imieniu JHW[H]. Wołaj w każ[d]ym czasie do nieb[a. Kiedy] przyjdzie do ciebie Beli[a], po]wiesz do nie-

wiązano przede wszystkim z chorobami psychicznymi, ale także różnymi innymi dolegliwościami. Być może teksty te były również wykorzystywane przez eseneńczyków, których teologia wyraźnie zakładała istnienie i działanie złych duchów.

Dokonując interpretacji znaczenia tekstów liturgicznych z Qumran, należy zadać kilka zasadniczych pytań, takich jak: czy teksty te rzeczywiście odzwierciedlają własną liturgię eseneńską – liturgię społeczności odseparowanej od świątyni i kultu ofiarnego – oraz, jeśli tak, w jakim stopniu na podstawie zachowanych tekstów możliwe jest odtworzenie tej liturgii – jak wyglądała ta liturgia, do jakiego stopnia była rozwinięta i jak bardzo była odrębna w relacji do innych społeczności żydowskich. Nadto doniosłym pytaniem jest, jak miała się ta liturgia do liturgii synagogalnej wypracowanej w środowisku rabinicznym. Jest to pytanie dotyczące historii formowania się kultu synagogalnego.

Pierwsze z pytań wpisuje się oczywiście w szerszą dyskusję na temat pochodzenia i autorstwa całości rękopisów qumrańskich. Aczkolwiek część badaczy odrzuca tezę o powstaniu rękopisów w samym Qumran, to zdecydowana większość zgadza się, że znacząca część rękopisów z Qumran to rękopisy autorstwa eseneńskiego, niezależnie, czy ich teksty zostały skomponowane w Qumran, czy też w Jerozolimie lub jakimkolwiek innym miejscu w Judei. Podobnie rzecz ma się z kolekcją tekstów liturgicznych. Niewątpliwie część z nich to kompozycje własne eseneńczyków, część jednak to kompozycje powstałe poza społecznością eseneńską. Ich obecność w kolekcji, niekiedy w wielu egzemplarzach, zdaje się świadczyć, że były one nie mniej akceptowane i używane przez społeczność eseneńską. Możemy zatem przyjąć, że zbiór tekstów odnalezionych w Qumran, przynajmniej w części, jest świadectwem liturgii eseneńskiej, w której wykorzystywane były zarówno modlitwy ogólne, właściwe dla żydowskiego społeczeństwa tamtego okresu, jak i modlitwy specyficznie eseneńskie. Liturgia eseneńska najprawdopodobniej jedynie w części była odrębna, dystynktywna dla eseneńczyków. W części zaś zawierała modlitwy ogólne, jak można przypuszczać, wspólne dla innych ówczesnych religijnych grup żydowskich, jeśli nie dla całości społeczeństwa żydowskiego. Tej ostatniej możliwości jednak nie potwierdza fakt braku tych samych modlitw, co w zbiorze qumrańskim, w liturgii rabinicznej – ukształtowanej w swej osnowie stosunkowo niedługo później.

go: Kimże jesteś ty, [przeklęty przez] ludzi i przez potomstwo świ[ęt]łych? Twoja twarz to twarz [nie]ości, a twe rogi, to rogi [nikcze]mności. Ciemnością jesteś, a nie światłem, [niego]dziwością, a nie sprawiedliwością. [Naprzeciw ciebie] dowódca wojska JHWH. [Uwięzi] cię w dolnym [szo]lu. [Zamknie br]amy z brązu, [których ni]e [przeniknie] światło. Nie [zabłyśnie nad tobą światło] słońca, któ[re świeci] [nad] sprawiedliwym, ro[z]jaśniając jego twarz. I] powiesz: Czyż [nie anioł] przychodzi [ze spra]wiedliwym [na sąd, gdyż] wyrządził mu zło sz[atan]? I ratuje go duch p[rawdy] od cie[mności, gdyż sp]rawiedliwość dla niego [stawia się na sądzie]”.

Esseńczycy jako odrębna społeczność religijna wyłonili się na arenie dziejowej na tle sporu o kalendarz oraz zarząd nad świątynią. Nie uczestniczyli w kulcie ofiarnym w świątyni jerozolimskiej. Tekst Reguły Zrzeszenia kol. IX, 3-6 wyraźnie pokazuje, że istotę liturgii esseńskiej stanowiło zastąpienie ofiar ze zwierząt modlitwami-ofiarami warg²³. Stąd niewątpliwie esseńczycy musieli mieć ustalony porządek modlitw i teksty modlitw. Liczne rękopisy z modlitwami, w tym w większości modlitwami społeczności, potwierdzają ten stan rzeczy.

W jakim stopniu możliwe jest odtworzenie esseńskiego porządku modlitw? Wydaje się – przede wszystkim na podstawie odniesień do ofiar w niektórych z qumrańskich tekstów liturgicznych – że dzienny czas modlitw mógł odpowiadać czasowi składania ofiar całopalnych w świątyni. Z tekstu Modlitw codziennych – które jednak, jak się przyjmuje, nie są kompozycją własną esseńczyków – wynika, że modlitwy odmawiane były dwa razy dziennie. Odpowiadałyby zatem rabinicznym modlitwom Szacharit i Maariw. Tradycja dwóch modlitw dziennie jest oczywiście dobrze znana z późniejszego judaizmu i udokumentowana w literaturze rabinicznej i karańskiej. Z Flawiusza²⁴ jednak oraz z tekstu Reguły Zrzeszenia (kol. X)²⁵ zdaje się wynikać, że społeczność zbierała się na modlitwy również w innych porach, tj.

²³ Por. 1QS kol. 9,3-5: „Gdy ci będą w Izraelu, zgodnie z tym porządkiem, by położyć podwalinę ducha świętego dla wiecznej prawdy, by dokonać odkupienia za winy przestępstwa i sprzeniewierzenie grzechu, i dla łaski dla ziemi, bez mięsa ofiar całopalnych i tłuszczów ofiary rzeźnej, ofiara warg będzie, według prawa, niczym woń sprawiedliwości, a doskonała droga będzie jak dobrowolna ulubiona ofiara pokarmowa”.

²⁴ Por. Flawiusz, *Wojna żydowska*, II, 8, 5.

²⁵ Por. 1QS kol. 10, 1-10: „Ofiarą] warg winien go błogosławić w czasach, które Bóg ustanowił: Na początku panowania światła i jego przesilenia, oraz gdy powraca na wyznaczone mu miejsce. Na początku wart ciemności, gdy otwiera swój skarbiec i rozpościera ją nad (światem) oraz podczas jej przesilenia, i cofania przed światłem. Gdy rozbłyskują ciała świecące ze świętej siedziby i gdy cofają się do chwalebnego przybytku. Gdy nadchodzą okresy, odpowiednio do dni miesiąca, oraz podczas ich przesilenia i ich wzajemnego następowania. Gdy się odnawiają, jest to wielki dzień dla Najświętszego i znak otwarcia jego wiecznych łask. Na początku okresów w każdym nastającym czasie, na początku miesięcy, odpowiednio do ich okresów i świętych dni, zgodnie z ich porządkiem. Na pamiątkę ich okresów, ofiarą warg będę go błogosławić, zgodnie z ustawą wyrytą na zawsze. Na początku lat, podczas przechodzenia ich okresów, gdy wypełnia się ich ustawowy porządek, w naznaczonym dniu, jednego w drugi: okresu żniw w lato, okresu siewu w okres trawy, okresów lat w tygodnie, i z początkiem tygodni, po okres jubileuszowy. Przez cały czas mego istnienia wyryta ustawa winna być na moim języku niczym owoc uwielbienia i dar moich warg. [...] Będę świadomie śpiewać, a całe moje granie będzie ku chwale Bożej. Brzmienie mojej harfy będzie dla jego świętego porządku. Flet mój warg będę podnosić podług linii jego prawa. Z nadejściem dnia i nocy będę wchodzić do przymierza Bożego i z odejściem wieczoru i ranka będę wymieniać jego ustawy”.

w południe i o północy. Nadto tekst 1QS VI, 7-8²⁶ wskazuje, że społeczność powinna czytać Prawo i błogosławić razem jedną trzecią każdej nocy. Ten sam tekst Reguły Zrzeszenia podaje, że czasem modlitw winny być początki lat, tygodni, jubileuszy, pór roku, miesiący i święta. Niektóre z zachowanych modlitw w rękopisach były przeznaczone na święta (aczkolwiek niestety zachowało się tylko kilka wzmianek o przeznaczeniu modlitw na konkretne święto). Co należy podkreślić, z tekstu Reguły Zrzeszenia wynika, że eseneńczycy przebywający razem byli zobowiązani do wspólnych modlitw (1QS 6)²⁷. W tekście Reguły Zrzeszenia w tym samym kontekście zaświadczony został wymóg, by w społeczności, w której jest dziesięciu mężczyzn, był również kapłan. Jak sądzę, mamy tutaj pewną analogię to rabinicznej instytucji minjanu i modlącej się grupy jako namiastki ludu Izraela. W rękopisach nie ma natomiast zaświadczonych odniesień, wymogów co do miejsca modlitwy. Nie ma mowy o domu zgromadzenia – synagodze jako namiastce świątyni. Zapewne dlatego, że w owym czasie świątynia istniała.

Wydaje się, że takie teksty, jak Modlitwy codzienne i Modlitwy na święta pełniły właśnie rolę siduru i machazoru w społeczności eseneńskiej. W utworach tych mamy teksty modlitw przeznaczonych na konkretne dni i konkretny dni świąteczne. Ponieważ te dwa utwory są najwyraźniej tekstami niepowstałymi w społeczności eseneńskiej, mogą być zaklasyfikowane jako ogólnozydowskie. Wydaje się, że mogą one odzwierciedlać powszechną liturgię żydowską, niezwiązaną z jedną konkretną grupą, i zawierać modlitwy odmawiane być może również w świątyni. Co warto podkreślić, w tekstach tych występują odniesienia modlitw do ofiar składanych w świątyni. Niemniej modlitwy te były najwyraźniej również częścią liturgii eseneńskiej.

Modlitwy zaświadczone w rękopisach są w zdecydowanej większości nieznane z innych źródeł, w tym źródeł rabinicznych, i nie pojawiają się w liturgii rabinicznej, aczkolwiek zaobserwowano pewne analogie między niektórymi z nich a modlitwami rabinicznymi²⁸. Analogie te bynajmniej nie mogą być jednak interpretowane jako dowód bezpośredniej zależności

²⁶ 1QS kol. 6,7-8: „Społeczność winna czuwać razem trzecią część wszystkich nocy roku czytając Księgę i badając Prawo, i razem błogosławiąc”.

²⁷ Por. 1QS kol. 6,2-4: „Razem winni jeść, razem błogosławić, razem naradzać się. W każdym miejscu, w którym będzie dziesięciu mężczyzn z rady zrzeszenia, winno nie zabraknąć między nimi kapłana”.

²⁸ Por. m.in. między Modlitwami codziennymi a Jocer Or, Hymnem do Stwórcy (11QPsa 26,9-15) i Kedszat Jocer, Pieśniami ofiary szabatowej i Kedsza. Por. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, 55-56; D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, 138-146; M. Wienfeld, „Traces of Kedushat Jotzer and Pesukei de-Zimra in the Qumran Literature and in Ben Sira”, *Tarbiz* 48 (1979), 186-200. Por. też Eshel, „Prayer at Qumran and the Synagogue”, 323-334; R.S. Sarason, „Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis: Certainties and Uncertainties”, w: *Liturgical Perspectives*, 151-172.

liturgii esseńskiej i rabinicznej. Są raczej wyrazem szerszej wspólnej tradycji liturgicznej²⁹.

Odnosnie do treści i struktury modlitw można zaobserwować, że modlitwy ogólne – nieesseńskie w swojej genezie, zawierają jako stały element błogosławieństwa Boga i doksologiczną formułę „Amen, amen”. Bóg sławiony jest w nich najczęściej jako stwórca i Bóg Izraela – ten, który wybrał Izraela i opiekuje się nim. Niekiedy na zasadzie retrospekcji przypominane są wydarzenia z dziejów Izraela i cuda uczynione przez Boga w trakcie biblijnej historii ludu Izraela. Niektóre modlitwy mają formę błagalną o ocalenie Izraela. Wydaje się, że wiele z modlitw odmawianych mogło być na zasadzie antyfony – gdy lektor recytował tekst modlitwy, natomiast społeczność potwierdzała ją wypowiadając słowa „Amen, amen”.

Co do modlitw, którym przypisywane jest pochodzenie esseńskie, to modlitwy te cechuje nawiązywanie w treści do teologii esseńskiej, do takich dogmatów, jak wybranie, objawienie rzeczy ukrytych, stosowane są specyficzne esseńskie pojęcia teologiczne i słownictwo. Kilkakrotnie zaświadczona została formuła wprowadzająca, wyjaśniająca przeznaczenie modlitwy, np. „Hymny na dzień szabatu”. W niektórych z modlitw pojawia się charakterystyczna formuła: „Dla maskila”. Odpowiednio modlitwa lub jej część jest kończona formułą: „Odpowiedzą: Amen, amen” czy „Winni mówić za błogosławiącymi Amen, amen”. W niektórych modlitwach słowa błogosławieństwa są wypowiadane przez kapłanów i lewitów, a następnie jedynie potwierdzane przez społeczność poprzez „Amen, amen”. Charakterystyczna dla modlitw esseńskich jest konstrukcja na zasadzie zestawienia błogosławieństw i przekleństw, co niewątpliwie jest również wyrazem idei dualistycznego podziału świata, właściwej dla teologii esseńczyków. Błogosławiony jest Bóg i synowie światłości, przeklinany Belial i synowie ciemności. Również specyficzne dla esseńczyków są modlitwy ujęte w formę liturgii w czasach ostatecznych. Esseńczycy oczekujący rychłego nadejścia końca świata, najwyraźniej silnie akcentowali tę swoją wiarę w liturgii – nie jest jasne jednak, kiedy modlitwy te, zaświadczone m.in. w tekście Reguła całego zgromadzenia, były odmawiane. Jest również znamienne, że w niektórych z tych modlitw wraz z ludźmi błogosławią aniołowie i istoty niebiańskie.

W odniesieniu do późniejszych dyskusji rabinicznych na temat tego, jak powinien wyglądać tekst modlitwy, warto odnotować, że modlitwy esseńskie zawierają nie tylko ustępy znane z pism biblijnych, aczkolwiek często przytaczają lub parafrazują tekst psalmów i pism prorockich.

²⁹ Por. D.K. Falk, „Prayer in the Qumran Texts”, w: *The Cambridge History of Judaism, t. III: The Early Roman Period*, red. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy, Cambridge 1999, 875-876; S.C. Reif, „Second Temple, Qumran Research, and Rabbinic Liturgy: Some Contextual and Linguistic Comparisons”, w: *Liturgical Perspectives*, red. Chazon, 147-148.

Niewątpliwie częścią liturgii esseńskiej musiało być czytanie Tory. Wynika to wyraźnie z tekstu Reguły Zrzeszenia VI, 6-8. Przemawia za tym także olbrzymia liczba zwojów Tory w Qumran. Tutaj oczywiście nasuwa się pytanie, jaki był porządek czytań i jak podzielony był tekst Pięcioksięgu – zakładając, że cykl czytań obejmował cały Pięcioksiąg. Otóż wydaje się, że za istnieniem jednostek tekstu wykorzystywanych w czytaniach podczas modlitw społeczności świadczą znaki graficzne w niektórych zwojach, mające zwykle postać niezapisanych wierszy lub części wierszy. Mogły one pełnić funkcje znaków segmentujących. Analiza tych znaków – co istotne – wskazuje, że wydzielane sekcje tekstu nie pokrywały się z paraszami czy sederami w liturgii rabinicznej, niemniej obejmowały zwykle partie tekstu stanowiące spójną całość tematyczną.

Warto również wskazać, że w grotach qumrańskich znaleziono kilkadziesiąt filakteriów, co świadczy, że praktyka zakładania tefilin – odrzucona potem przez karaimów – była stosowana już w okresie istnienia świątyni³⁰. Niemniej, jak wynika z odnalezionych filakteriów, tekst umieszczany w tefilin nie pokrywał się dokładnie z tekstem rabinicznym. Filakteria qumrańskie również świadczą, że liturgia esseńska wpisywała się w liturgię ogólną, aczkolwiek niewątpliwie posiadała odrębny specyficzny rys, zarówno pod względem myśli teologicznej, jak i sposobu konstrukcji niektórych modlitw.

Modlitwy esseńskie, tak jak udokumentowane w rękopisach qumrańskich, różnią się od modlitw znanych z późniejszych sidurów i machazorów rabinicznych. Z literatury rabinicznej wynika, że liturgia oparta na modlitwie została ustalona przez rabinów niedługo po upadku świątyni i zaprzestaniu kultu ofiarnego. Istotne w tym względzie jest pytanie, w jakim stopniu wprowadzona przez rabinów liturgia była nową instytucją? To znaczy, czy już wcześniej istniał w społeczności faryzejskiej, i w ówczesnych innych społecznościach religijnych, ustalony porządek modlitw, który został podniesiony do rangi obowiązującej instytucji, czy też ustanowiona przez rabinów liturgia była innowacją? Nie jesteśmy w stanie tego rozstrzygnąć, niemniej jeśli odrzucimy tę ostatnią możliwość, to musimy założyć, że liturgia esseńska musiała być zasadniczo różna od liturgii w społeczności faryzejskiej i być może innych społecznościach przed 70. r. n.e.

30

Por. J.T. Milik, „Tefillin, mezuzot et targums”, w: *Qumran grotte 4:II (4Q128-4Q157)*, red. R. de Vaux, J.T. Milik (DJD VI), Oxford 1977, 33-91.

LITURGICAL RITE OF ESSENES: PRAYERS OF THE COMMUNITY

Summary

The author describes the texts of Qumran that include community prayers. According to the approved classification, there are three groups of texts to be distinguished: 1) daily prayers and prayers concerned with festivals, 2) prayers concerned with Essenic ceremonies and hymns, 3) exorcisms. In the Conclusions, the author considers a number of research issues connected with the texts. These are mainly whether it is possible to reconstruct the liturgical rite of Essenes. The author further comments with distinctive features of these prayers and their relationship with the later rabbinic prayers.

BOGUSŁAW GÓRKA

JEZUS WOBEC JUDAIZMU I SAMARYTANIZMU W J 4,1-30.39-42

W makrostrukturze Ewangelii Jana rozdziały 3. i 4. pełnią określoną rolę. Odsłaniają problematyczną, ale pozytywną odpowiedź na – skonstatowany w 1. i 2. rozdziale – mesjanizm Jezusa trzech upostaciowanych systemów: judaizmu faryzejskiego, samarytanizmu i poganizmu. Judaizm reprezentuje Nikodem, samarytanizm – Samarytanka, poganizm – *basilicos*, który jako poganin był najprawdopodobniej urzędnikiem na dworze króla galilejskiego Heroda Antypasa.

Większą część 4. rozdziału wypełnia narracja referująca rozmowę Jezusa z Samarytanką i Jego pobyt u Samarytan. Jego kontakt z Samarytanką przeradza się w kontrowersję, u podłoża której tkwi konflikt między samarytanizmem i judaizmem. Samarytanka bowiem postrzega Jezusa przede wszystkim jako reprezentanta judaizmu. Z drugiej strony Jezus identyfikując się z judaizmem, nie czuje się jego etatowym funkcjonariuszem.

W tym przyczynku interesować nas będzie zagadnienie następujące: jak dalece konflikt między judaizmem i samarytanizmem przenika narrację ewangeliczną oraz w jaki sposób Jezus odnosi się do obydwóch rzeczywistości. Chociaż cały odcinek 4,1-42 wypełnia relacja z pobytu Jezusa w Samarii, to jednak nie całą kompozycję dominuje kwestia stosunku judaizmu do samarytanizmu. Wyłączymy zatem z analizy odcinek 4,31-38 poświęcony dialogowi Jezusa z uczniami.

1. SAMARYTANIZM STAROŻYTNY – OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

PROBLEM SAMARYTAŃSKI

Problem samarytański stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania w XX w. W trakcie badań przewyżczono zarówno żydowski, dezawuuujący sposób postrzegania genezy Samarytan, ich historii i przyczyn rozejścia z Żydami, jak i samarytański – idealizujący i antyżydowski¹.

Żydowskie przeświadczenie najlepiej oddaje 17 rozdział 2. Księgi Królewskiej i Księga Ezdrasza 4,1-3 oraz Księga Syrach 50,25-26. Na przykład według Ezd 4,1-3 Zorobabel miał odrzucić ofertę pomocy Samarytan w odbudowie świątyni jerozolimskiej, co stało się przyczyną budowy konkurencyjnej świątyni na górze Gerizim i formalnej schizmy, którą, jak o tym donosi Józef Flawiusz, przypieczętowało jej zburzenie przez króla żydowskiego Jana Hyrkana pod koniec II w. p.n.e. W efekcie tego Samarytanie stoczyć się mieli na poziom półpogan i schizmatyków. Antysamarytańskie nastawienie kontynuuje judaizm epoki międzytestamentalnej, Józef Flawiusz² oraz judaizm epoki rabinicznej³.

Z kolei Samarytanie uważali i uważają się za Hebrajczyków oraz za prawdziwych Izraelitów, lecz nie za Żydów (Judejczyków)⁴. Początki swojej identyczności upatrują oni w wydarzeniach opisanych w 1 Sm 1,9-4,18⁵. Samarytański punkt uważa Samarytan za strażników ortodoksji religii izraelskiej⁶, natomiast Żydów postrzega w kategoriach apostatów.

Krytyczna analiza źródeł dotyczących problemu samarytańskiego pokazuje ich złożoność a także polemiczne zabarwienie⁷. Na jej podstawie nie

¹ Problem samarytański w dwudziestowiecznej literaturze referuje obszernie I. Hjelm w rozprawie: *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Sheffield 2000.

² Zob. R. Pummer, „Antisamaritanische Polemik in jüdischen Schriften aus der intertestamentarischen Zeit”, *BZ* 26 (1982), 224-242.

³ Zob. L. Schiffman, „The Samaritans in Tannaitic Halakhah”, *JQR* 75 (1985), 323-350.

⁴ Por. M. Delcor, „Vom Sichem der hellenistischen Periode zum Sychar des Neuen Testaments”, *ZDPV* 78 (1962), 36.

⁵ Por. J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, London 1964, s. 17.

⁶ *Encyclopaedia Judaica* zauważa, że hebrajska nazwa *szomronim* z 2 Krl 17,29, występująca jeden raz w Biblii Hebrajskiej, która oznacza raczej Samarian niż Samarytan, nie jest wcale używana przez Samarytan na określenie ich identyczności. Oni nazywają siebie *szamerim* – tj. strażnicy prawdy. Por. *EncJud XIV*, „Samaritans”, 728.

⁷ Np. R.J. Coggings w narracji 17. rozdz. wyróżnia trzy warstwy: pierwsza (17,25-28), deuteronomistyczna, zawiera jedynie polemikę skierowaną przeciw świątyni w Betel. Druga warstwa (17,29-31.34b-40) interpretuje ustalenia pierwszej warstwy w kierunku słuszności odrzucenia Królestwa Północy. Polemika zostaje adresowana do populacji żydowskiej żyjącej na Północy, która po apostazji otworzyła szeroko drzwi dla synkretyzmu. Trzecia warstwa (17,32-34a.41) jest dziełem Kronikarza tworzącego w IV w. i powtarzającego negatywne opinie o Samarytanach dla celów funkcjonującej wówczas

da się utrzymać żydowskiego poglądu, który usiłuje traktować Samarytan w kategoriach sekty, schizmy czy herezji⁸ – jak również poglądu samarytańskiego.

Starożytni Samarytanie byli potomkami mieszkańców Królestwa Północnego, a tym samym nośnikami napięcia między północną a południową Palestyną, istniejącego przed powstaniem królestwa Dawida, a antagonizującego się po jego rozpadzie. Odtąd obydwie społeczności, żydowska i samarytańska, rozwijały się względnie niezależnie – odwołując się jednak do fundamentalistów religii izraelskiej, skodyfikowanych później w Torze. Nie akceptując żydowskiej reformy króla Jozjasza, Samarytanie pozostali na pozycjach systemu henoteistycznego, który był lepiszczem mozaizmu przed i po rozpadzie Królestwa (tak na północy, jak i południu). Henoistycznego systemu samarytanizmu nie zdołali przezwyciężyć hasmonejscy królowie podczas okupacji Samarii; próba narzucenia Samarytanom judaizmu nie powiodła się.

POŁOŻENIE SAMARYTAN

W czasach Jezusa Samaria dzieliła z Judeą wspólny polityczny los. Po śmierci Archelausa, syna Heroda Wielkiego, tereny jemu podległe, Samaria i Judea, zostały przyłączone do prowincji Syrii w 6. r. n.e. i poddane rzymskiej prokuratorii. Bezpośredni nadzór sprawowali nad nimi prokuratorzy rzymscy, rezydujący w Cezarei Nadmorskiej. Samarytanie podobnie jak Żydzi mieli względną autonomię, w ramach której najwyższym organem władzy był senat (Józef Flawiusz, *Dzieje* 18,88)⁹.

Wśród samarytańskich miast na czoło wysuwa się Samaria i Sychem. Wspomniane w Ewangelii Jana miasto Sychar posiada pierwsze poświadczenie w źródłach. Etymologia Sychar jest nadal niejasna¹⁰, ale jego lokalizacja wydaje się pewna¹¹. Sytuuje się je w miejscu dzisiejszej wioski el-Askar¹².

polemiki antysamarytańskiej o podłożu politycznym. Zob. R.J. Coggings, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta 1975, 13nn.

⁸ Por. J.P. Meier, „The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?”, *Bib* 81 (2000), 209.

⁹ Korzystam z polskiego wydania: Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela, t. I-II*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 1993.

¹⁰ Por. J. Zangenber, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium*, Tübingen – Basel 1998, s. 100.

¹¹ Por. Delcor, *Vom Sichem*, 47n.

¹² Por. Zangenber, *Frühes Christentum*, 100; D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 217.

Wioska leży około półtora kilometra od dawnego Sychem¹³ i około kilometr od studni Jakuba¹⁴.

Samarytanie żyli również w diasporze¹⁵. W starożytności charakteryzowali się znaczną żywotnością. Dzisiaj tworzą najmniejszą etniczno-religijną społeczność o antycznych korzeniach. Ich kilkusetna populacja przetrwała w Palestynie w dwóch skupiskach, w pobliżu palestyńskiego miasta Nablus i na przedmieściach Tel Awiwu¹⁶.

RELIGIA SAMARYTAN

Religię Samarytan określa pięć podstawowych wierzeń: w Boga i Torę, w Mojżesza jako jedynego proroka, wyjątkowość góry Gerizim jako ośrodka kultu, w zmartwychwstanie i sąd, nadejście *Tabeba*-Mesjasza – proroka na wzór Mojżesza.

Samarytanie akceptowali (i akceptują) jedynie Torę i spełniali jej wymagania, ale ich obserwacja różniła się od faryzejskiej¹⁷. Interpretowali Torę dosłownie i stosowali się do niej rygorystycznie¹⁸. Chociaż współcześni Samarytanie, wierni tradycji, uznają za sakralny tekst jedynie Pięcioksiąg¹⁹, to jednak pewien zakres literatury religijnej ma u nich status normatywny. Są to: kroniki, Targum do Pięcioksięgu, literatura halachiczna i haggadyczna (midrasze), dzieła liturgiczne, kalendarze²⁰.

Samarytanie posiadali niezależny system kapłaństwa, swoje synagogi²¹. Przestrzegali izraelskich zwyczajów i rytuałów²² (prawo czystości, rytualne modlitwy, koszerność, obrzezanie), obchodzili przedwygnaniowe święta, zachowywali szabat²³.

¹³ Por. C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. I, Zürich 2001, 97.

¹⁴ Por. B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2,1-11 and 4,1-42*, Lund 1974, 142.

¹⁵ Zob. A.D. Crown, „The Samaritan Diaspora”, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, Tübingen 1989, 195-217.

¹⁶ Por. A. Lindemann, „Samaria und Samaritaner im Neuen Testament”, *WD* 22 (1993), 51.

¹⁷ Por. R.G. Maccini, „Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in Light of the Samaritan Context”, *JSNT* 53 (1994), 40.

¹⁸ Por. J. Bowman, „The Fourth Gospel and the Samaritans”, *BJRL* 40 (1958), 298.

¹⁹ O samarytańskim Pięcioksięgu i jego stosunku do tekstu masoreckiego na gruncie języka polskiego pisze A. Tronina, „Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu”, *CollTh* 69 (1999), 47-62.

²⁰ Zob. np. Hjelm, *The Samaritans*, 94-102.

²¹ Zob. Y. Magen, „Samaritan Synagogues”, w: *NEAEHL IV*, 1424-1427.

²² Zob. R. Pummer, „Samaritan Rituals and Customs”, w: *The Samaritans*, red. Crown, 650-690.

²³ Zob. H. Weiss, „The Sabbath Among the Samaritans”, *JSJ* 25 (1994), 252-273.

Dwa faktory *credo* samarytańskiego szczególnie oddziaływały na wyobraznię samarytańskiej duszy i zaznaczyły swoją obecność w narracji 4. rozdziale Ewangelii Jana. Pierwszym jest świętość Gerizim, drugim – postać samarytańskiego Mesjasza, *Tabeba*.

Gerizim była i jest „pępkiem świata” dla Samarytan²⁴. Według samarytańskich przekonań Abraham na Gerizim miał zbudować ołtarz i ofiarować na nim Izaaka²⁵. Tam miał również przyjąć dary od Melchizedeka²⁶. Samarytanie wierzyli również, że na tej górze Mojżesz ukrył naczynia świątynne, które odkryje Mesjasz-*Tabeb*²⁷. Aby zabezpieczyć rangę Gerizim, arbitralnie wprowadzili do Dekalogu w swoim Pięcioksięgu obowiązek kultu na tej świętej górze²⁸.

Najstarsze udokumentowane świadectwo odnośnie do samarytańskiego oczekiwania na Mesjasza znajduje się w w. 4,25 Ewangelii Janowej²⁹. Najwcześniejsze potwierdzenie tego wierzenia ze strony judaizmu dostarcza nam Józef Flawiusz (*Dzieje* 18,85-87). Najwcześniejsze zaś wyraźne samarytańskie świadectwo pochodzi z *Memar Marqah*. Jest to najważniejszy po Pięcioksięgu samarytańskim dokument źródłowy pochodzący z IV w.n.e. (ale jego najwcześniejszy manuskrypt pochodzi dopiero z XIV w.). W nim na określenie owej eschatycznej postaci użyto słowa *Tabeb*³⁰. Etymologia *Tabeba* nie została do końca ustalona. Słowo to wywodzi się najprawdopodobniej od aramejskiego rdzenia *thb*, który jest ekwiwalentem hebrajskiego

²⁴ Zob. R.T. Anderson, „Mount Gerizim. Navel of the World”, *BA* 43 (1980), 217-221.

²⁵ Por. I. Kalimi, „Zion or Gerizim? The Association of Abraham and the Aqeda with Zion/Gerizim in Jewish and Samaritan Sources”, w: *Samaritan Researches, vol. V*, red. V. Morabito, A.D. Crown, Sydney 2000, 32.

²⁶ Te przekonanie odzwierciedla Pseudo-Eupolemos, być może zhellenizowany Samarytanin, działający w II w. p.n.e. Jego świadectwo cytuje Euzebiusz w *Praeparatio Evangelica* IX 17,17,4-6. Zob. J. Zangenberg, *SAMARELA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1994, 5.

²⁷ Poświadcza to samarytańskie wierzenie Józef Flawiusz, *Dzieje* 18,85-87.

²⁸ F. Dexinger uważa, że tę interpolację w Dekalog trzeba łączyć z wydarzeniami z czasów Jana Hyrkana i traktować jako dowód ostatecznej schizmy z Żydami, por. tenże, „Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner”, w: *Studien zum Pentateuch*, red. G. Braulik, Wien 1977, 111-133.

²⁹ Mesjańskie oczekiwanie Samarytan poświadcza Justyn Męczennik: „Żydzi zaś i Samarytanie, którzy posiadali Słowo Boga przekazane im przez proroków, oczekiwali od zawsze Mesjasza...” Cyt. *Pierwsza Apologia* 53.4 za: *Pierwsi apologeti greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przekład, wstęp i komentarz L. Misiarczyk, Kraków 2004, 245.

³⁰ Por. M. Baraniak, „Mojżesz a Taheb Samarytan”, w: *Oto idę. Księga pamiątkowa dla bp. prof. J.B. Szlagi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005, 110.

šwb – powrócić³¹. Źródła samarytańskie chętnie postaciują *Taheba* na wzór Mojżesza.

SAMARYTANIE W ŹRÓDŁACH NOWOTESTAMENTOWYCH

Postawa Ewangelistów w stosunku do Samarytan jest zróżnicowana. W *opinio communis* uczonych stosunek Mateusza jest wrogi (czy na pewno?), Marka – nieistniejący, Łukasza – przyjazny, Jana – złożony³², teologicznie wyaspektowany. Poza Ewangelią o Samarytanach mówi się tylko dwa razy w Dziejach Apostolskich (8,14nn. i 9,31)³³.

Pewna grupa uczonych jest przeświadczona o tym, że Ewangelia Jana została napisana dla Samarytan³⁴. Z kolei R.E. Brown dowodził, że 4. rozdział Ewangelii Jana jest świadectwem na wejście Samarytan do Janowej wspólnoty, co zaowocowało tzw. odgórną chrystologią³⁵.

Rzeczywiście, w Ewangelii Jana znajduje się kilka miejsc, które prowokują pytania o obecność i znaczenie samarytańskiej kwestii. Przegląda je na nowo J. Zangenberg (3,22-30; 8,48; 10,16; 11,54)³⁶. Jednak występowanie w Ewangelii Jana pewnych elementów teologii starożytnego judaizmu, istotnych również dla samarytanizmu, nie jest jeszcze wystarczającą podstawą do upowszechniania hipotezy o Samarytanach jako jej adresatach. Istnienie w Ewangelii Jana kwestii samarytańskiej jest poniekąd rzeczą naturalną, uwarunkowaną sytuacją etniczno-religijną Palestyny, posłannictwem Jezusa i misją pierwotnego chrześcijaństwa oraz horyzontem teologicznym Ewangelisty.

³¹ F. Dexinger, „Der Taheb. Ein ‘messianischer’ Heilsbringer der Samaritaner”, *Kairos* 27 (1985), 2-3.

³² Por. G.S. Sloyan, „The Samaritans in the New Testament”, *Horizons* 10 (1983), 16.

³³ Por. Lindemann, „Samaria und Samaritaner”, 52n.

³⁴ Zob. Bowman, „The Fourth Gospel”; W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967, 250nn; G.W. Buchanan, „The Samaritan Origin of the Gospel of John”, w: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, red. J. Neusner, Leiden 1968, 163; E.D. Freed, „Did John write his Gospel partly to win Samaritan Converts?”, *NT* 12 (1970), 241-256.

³⁵ Por. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 36nn.

³⁶ Zob. Zangenberg, *Frühes Christentum*, 58-86, 197-219.

2. TEKST J 4,1-42. PROPOZYCJA STRUKTURY LITERACKIEJ

Przedłożymy teraz tekst J 4,1-42, odwzorowując możliwie najadekwatniej – od strony formalnej czy znaczeniowej – mniejsze jednostki. Rekomendowana struktura tej kompozycji nie jest naszą oryginalną propozycją. Podzielają ją inni uczeni. Zaproponowany podział odwołuje się do faz rozwoju samej narracji. Bez trudu można w niej wyróżnić następujące części: wstęp 4,1-7a; rozmowę Jezusa z Samarytanką 4,7b-26; intermezzo 4,27-30; rozmowę Jezusa z uczniami 4,31-34; monolog 4,35-38; wizytę i gościnność Samarytan 4,39-42.

A. WPROWADZENIE (4,1-7A)³⁷

(1) Kiedy Pan [Jezus] poznał, że faryzeusze usłyszeli, iż Jezus czyni więcej uczniów i zanurza niż Jan (2) – jednakże Jezus sam nie zanurzał, lecz Jego uczniowie – (3) opuścił Judeę i odszedł do Galilei. (4) Trzeba Mu było przejść przez Samarię.

(5) Przybył więc do miasta Samarii, zwanego Sychar, w pobliżu terenu, który Jakub dał Józefowi, swojemu synowi. (6) Było tam źródło Jakuba. Jezus strudzony wędrowaniem siedział przy źródle. Było to około godziny szóstej.

(7) Nadeszła kobieta z Samarii (Samarytanką), aby zaczerpnąć wody.

B. ROZMOWA JEZUSA Z SAMARYTANKĄ (4,7B-26)

(7b) Powiedział do niej Jezus: *«daj Mi pić»*. (8) Bowiem uczniowie Jego odeszli do miasta, aby zakupić żywności.

(9) Powiedziała do Niego kobieta – Samarytanką: *«jak Ty, będąc Żydem, prosisz mnie kobietę będącą Samarytanką, abym dała Ci pić?»* Żydzi bowiem nie używają naczyń razem z Samarytanami.

(10) Odpowiedział jej Jezus: *«gdybyś знаła dar Boga i kto jest Ten, który ci mówi: ‘daj Mi pić’ – prosiłabyś Go a dałby ci wodę żyjącą»*.

(11) Powiedziała do Niego kobieta: *«Panie, nie masz czerpaka a studnia jest głęboka. Skąd więc masz tę wodę żyjącą?»* (12) Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Jakuba, który dał nam tę studnię i sam z niej pił, i jego synowie, i jego trzody?».

(13) Odpowiedział jej Jezus: *«Każdy pijący tę oto wodę, znów będzie pragnął. (14) Kto zaś wypije tę wodę, którą ja Mu dam, nie będzie pragnął na*

³⁷ Tłumaczenia Pisma Świętego w tym elaboracie są mojego autorstwa.

wieki, ale ta woda, którą Mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej na życie wieczne».

(15) Powiedziała do Niego kobieta: *«daj mi tę wodę, abym nie pragnęła i nie przychodziła tutaj czerpać».*

(16) Powiedział do niej: *«idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj».*

(17) Odpowiedziała Mu kobieta: *«nie mam męża».*

Powiedział do niej Jezus: *«dobrze powiedziałaś: 'nie mam męża'.* (18) *Miałś bowiem pięciu mężów, a którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą».*

(19) Powiedziała do Niego kobieta: *«Panie, widzę, że jesteś prorokiem.*

(20) *Ojcowie nasi na tej górze oddawali cześć [Bogu], a wy mówicie, że w Jerozolimie jest to miejsce, gdzie trzeba oddawać cześć [Bogu]».*

(21) Powiedział do niej Jezus: *«Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, gdy ani na tej oto górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu.*

(22) *Wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy, bo zbawienie jest z Żydów.* (23) *Nadchodzi godzina i już jest, że prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w duchu i prawdzie. I takich to bowiem czcicieli szuka sobie Ojciec.* (24) *Duchem jest Bóg i trzeba, żeby czciciele Jego oddawali mu cześć w duchu i prawdzie».*

(25) Powiedziała do Niego kobieta: *«Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, obwieści nam wszystko».*

(26) Powiedział do niej Jezus: *«Ja jestem [Nim], rozmawiający z tobą».*

C. INTERMEZZO (4,27-30)

(27) Na to przyszli Jego uczniowie i dziwili się, że mówił z kobietą. Jednak żaden nie powiedział: *«czego szukasz?»,* lub: *«dlaczego mówisz z nią?»*

(28) Kobieta pozostawiła więc swój dzban, odeszła do miasta i powiedziała ludziom: (29) *«Idźcie, zobaczcie człowieka, który powiedział mi wszystko, co uczyniłam. Czy nie Ten jest Chrystusem?»*

(30) Wyszli z miasta i szli do Niego.

D. DIALOG JEZUSA Z UCZNIAMI (4,31-34)

(31) Tymczasem uczniowie prosili Go, mówiąc: *«Rabbi, jedz».*

(32) On zaś powiedział im: *«Ja mam do zjedzenia pokarm, którego wy nie znacie».*

(33) Mówili więc uczniowie do siebie nawzajem: *«Czy ktoś przyniósł Mu coś do zjedzenia?»*

(34) Powiedział im Jezus: *«Moim pokarmem jest, abym uczynił wolę Tego, który Mnie posłał, i abym wydoskonalił Jego dzieło».*

E. MONOLOG (4,35-38)

(35) *«Czyż nie mówicie, że 'jeszcze cztery miesiące i nadchodzą żniwa'? Oto mówię wam: podnieście oczy wasze i spójrzcie na pola, że białe są na żniwa już. (36) Żniwiarz otrzymuje zapłatę i zbiera owoc na życie wieczne, aby siejący radował się ze żniwiarzem.*

(37) *W tym bowiem prawdziwe jest przysłowie, że: 'inny jest siejącym i inny jest żniwiarzem'.*

(38) *Ja wysłałem was żąć to, nad czym się nie natrudziliście. Inni się natrudzili, a wy w ich trud weszliście».*

F. WIZYTA I GOŚCINNOŚĆ SAMARYTAN (4,39-42)

(39) Z owego miasta liczni spośród Samarytan uwierzyli w Niego dzięki słowu kobiety świadczącej że: *«powiedział mi wszystko, co uczyniłam».*

(40) Jak więc przyszedł do Niego Samarytanie, prosili Go o pozostanie u nich. I pozostał tam dwa dni.

(41) I o wiele więcej uwierzyło dzięki Jego słowu (42) a do tej kobiety mówili, że: *«już nie z powodu twoich zapewnień wierzymy. Sami bowiem usłyszeliśmy i wiemy, że On jest prawdziwie zbawcą kosmosu».*

3. JUDAIZM I SAMARYTANIZM WE WPROWADZENIU (J 4,1-7A)

PROBLEM

Wprowadzenie 4,1-7a składa się z dwóch części – 4,1-3 i 4,4-7a. Pierwsza część pełni rolę pomostu, łącznika z poprzednią narracją, druga – stanowi podstawę do dialogu Jezusa z Samarytanką (4,7b-26).

W pierwszej części Ewangelista wyprowadza Jezusa z orbity świata judaistycznego, w drugiej – wprowadza Go w świat samarytański. Wprowadzenie to umiejscawia Jezusa w ramach czasowo-przestrzennych. Przestrzenne wyróżniki podlegają prawu narastającej konkretyzacji: Samaria, miasteczko Sychar, źródło Jakuba, Samarytanka, naczynie do czerpania wody. Czasową determinantą jest pora południowa.

Ewangelista we wstępie wyeksponował pewne elementy wyselekcjonowane z tradycji o Jakubie i Józefie, aby przywołać świętość smarytańskiego miejsca odpoczynku Mistrza z Nazaretu. Te elementy są również żywotne dla judaizmu.

SYCHAR CZY SYCHEM W 4,5?

Niektórzy uczeni sądzą, że chodzi o miasto Sychem³⁸. Nazwę Sychem w miejscu Sychar spotykamy w dwóch kodeksach syryjskich: Sinaiticus i Curetonianus. Problem z identyfikacją nazwy miasteczka powikłał jeszcze Hieronim, który w liście 108,13 przekazał potomności, co następuje: „Transivit Sychem, non, ut plerique errantes legunt, Sichar, quae nunc Neapolis appellatur...”³⁹ Jednak zdecydowana większość uczonych sądzi, że to Hieronim pomylił się, i że nazwa Sychar zasługuje na uznanie, co też potwierdza cały kontekst wypowiedzi 4,1-42⁴⁰.

POLE JÓZEFA SYNA JAKUBA

Konstatacja: „w pobliżu terenu⁴¹, który Jakub dał Józefowi swojemu synowi”, bazuje na tradycji kombinującej Rdz 33,19; 48,22 i Joz 24,32⁴². Nazwa „teren Józefa” została stamtąd wydedukowana, gdyż w Biblii nie wyartykułowano jej nigdzie wprost. W przytoczonych źródłach dominuje natomiast Sychem, na którym nasza narracja się nie koncentruje, bowiem nie odgrywało ono żadnej roli w czasach Jezusa.

Jakub i jego syn, Józef, zajmują prominentną pozycję w samarytańskich źródłach, z czego zdawali sobie sprawę Żydzi. Józef Flawiusz miał świadomość tego, że Samarytanie wywodzili swą genealogię od Efraima i Manasses, potomków Józefa (*Dzieje* 11,341)⁴³. Z kolei Rabbi Meir w epoce talmudycznej twierdził (*Pesiqta Kahana* 11), że Samarytanie nazywali Jakuba swoim ojcem⁴⁴.

Chociaż Żydzi odwołują się do Abrahama jako ojca (J 8,39.53), a Samarytanie do Jakuba jako swojego ojca (J 4,12)⁴⁵ – i chociaż Samarytanom było łatwiej wykazać pokrewieństwo terytorialne z Jakubem i patriarchami,

³⁸ Tak sądzi np. Anderson, „Mount Gerizim”, 220.

³⁹ PL 22,888. Hieronim utożsamiał tu nie tylko Sychar, ale również Flavia Neapolis z Sychem.

⁴⁰ Zob. np. J. Barreto Betancort, „Sicar-Siquen en Jn 4,5. Una clave de interpretacion del texto”, *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999), 89-106.

⁴¹ W Ewangelii Jana zjawia się tylko w tym miejscu nazwa *chorion*. Nazwa ta poza Janem występuje u synoptyków w scenerii Getsemani (Mk 14,32; Mt 26,36) i w Dziejach Apostolskich (1,18.19a.b; 4,34.37; 5,3.8; 28,7). Oznacza miejsce, obszar, teren, majątek ziemski, pole, grunt. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski NT*, Warszawa 1997, 501, nr 4013; 662, nr 5412.

⁴² Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 139.

⁴³ Por. L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995², 231, przyp. 32.

⁴⁴ Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 141.

⁴⁵ Por. W. Bindemann, „Im Dickicht von Feinbildern und Vorurteilen”, *Die Zeichen der Zeit* 45 (1991), 92.

niż Żydom – to jednak trzeba mieć na uwadze fakt, że Jakub jako ojciec dwunastu plemion Izraela⁴⁶, jest protoplastą Żydów⁴⁷ nie w mniejszym stopniu niż Samarytan.

ŹRÓDŁO I STUDNIA JAKUBA

O ile nazwę „teren Józefa” da się wydedukować z tradycji biblijnej, o tyle nie można tego powiedzieć o źródle czy studni Jakuba⁴⁸. Na odcinku J 4,6-12 dwukrotnie pojawia się nazwa studnia – *frear* (4,11.12) i tyle samo źródło – *pege* (4,6.14).

Evangelista, akcentując źródło i wspominając studnię, być może do czegoś czynił aluzję. Do czego? Być może do pierwotnej postaci mozaizmu, który ucieleśnia Jakub i jego potomstwo, a która ewoluowała religią Tory „obudowaną” samarytańskimi i żydowskimi tradycjami (prawie powszechnym zjawiskiem w tradycji żydowskiej jest przypisywanie Tory – zakodowanej pod metaforą studni, źródła czy wody – patriarchom)⁴⁹.

Niewykluczone jest także, że Jan wykorzystuje motyw studni, aby stworzyć pomost pomiędzy Jezusem a Mojżeszem za pomocą aluzji do pozabiblijnej tradycji odnotowanej przez Józefa Flawiusza: „Mojżesz usiadł na skraju studni i odpoczywał, w porze południowej, po tułaczce swej i mozołach; było to niedaleko od miasta”⁵⁰.

4. SEPARACJA ŻYDÓW I SAMARYTAN (J 4,9)

WSTĘP

Rozmowę przy studni inicjuje Jezus, prowokując Samarytankę prośbą o „kubek” wody. Znamienną rzeczą jest, że rozmowa nie startuje z płaszczyzny teologalnej, ale z naturalnej potrzeby. Ludzkie potrzeby są najczęściej

⁴⁶ F. Wessel, „Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19”, *BN* 68 (1993), 26.

⁴⁷ „Toute la tradition juive se résumait dans la figure de Jacob” (cyt. A. Jaubert, „La symbolique du Puits de Jacob. (Jn 4,12)”, w: *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I*, Paris 1963, 73).

⁴⁸ „There is no Old Testament reference to his having dug a well there, but there is nothing improbable about it” (cyt. Morris, *The Gospel according to John*, 227).

⁴⁹ Por. J.-A.A. Brant, „Husband Hunting. Characterization and Narrative Art in the Gospel of John”, *BibInt* 4 (1996), 214.

⁵⁰ Cyt. *Dzieje* 2,257.

punktem wyjścia do głębszej komunikacji między ludźmi⁵¹. To spotkanie przy studni odbywa się bez świadków, ponieważ uczniowie Jezusa udali się do pobliskiego miasteczka, żeby zakupić żywność.

Samarytanka reaguje sugestywnie: „jak Ty, będąc Żydem, prosisz mnie kobietę, będącą Samarytanką, abym dała Ci pić?” Jej reakcję opatrzone notą wyjaśniającą: *ou gar synchrontai Ioudaioi Samaritais*. Nota ta powoduje dwa problemy: odnośnie do autentyczności i odnośnie do sensu. Abstrahując od kwestii autentyczności wstawki⁵², skoncentrujemy się na jej wymowie.

SENS NOTY

Notę zwyczajowo tłumaczy się w sposób generalizujący: „Żydzi nie utrzymują stosunków z Samarytanami; nie przestają Żydzi z Samarytanami”. Autorem radykalnego zwrotu w ramach dotychczasowej interpretacji tej glosy był D. Daube⁵³. Stwierdził on, że klasyczny przekład odchodzi od literalnego znaczenia *sychraomai*: „używać coś razem, wspólnie z”. Mając to na uwadze, zaproponował on następujące tłumaczenie: „Jews do not use – scil. vessels – together with Samaritans”⁵⁴.

Wszelkie generalizujące propozycje utrudniają zrozumienie skomplikowanego problemu stosunku Żydów i Samarytan oraz specyfiki żydowskiej Halachy, w tym dopuszczalności zakupu żywności przez uczniów Jezusa w samarytańskim mieście („uczniowie Jego odeszli do miasta, aby zakupić żywności” – 4,8)⁵⁵. Wprawdzie generalizująca waloryzacja funkcjonowała w owym czasie, ale regulowała stosunek Żydów do pogan. Dzieje Apostolskie zawierają bezcenne świadectwo w tym zakresie: „Mówił do nich [Piotr]: Wiecie, że niegodną rzeczą dla Żyda jest przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg pokazał, żebym żadnego człowieka nie uważał za skażonego lub nieczystego” (10,28). Tego typu generalizacja nie może być odniesiona do Samarytan, gdyż nie byli oni uznawani przez Żydów za pogan.

Samarytanka, powstrzymując Jezusa przed skorzystaniem z jej naczynia do czerpania wody, odwołuje się, jak się zdaje, do rytualistycznego po-

⁵¹ Por. R. Irudaya, „Attitudes and Approaches Employed in the Dialogue of Jesus with the Samaritan Woman. Their Relevance to Interreligious Dialogue Today”, *Vidyajyoti* 67 (2003), 713.

⁵² Podjął ją G. van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification texte grec de Jean* (Studiorum Novi Testamenti auxilia 11), Leuven 1985, 211-235.

⁵³ D. Daube, „Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of *sychraomai*”, *JBL* 69 (1950), 137-147.

⁵⁴ Por. tamże, 139.

⁵⁵ Por. Morris, *The Gospel according to John*, 229.

rządki i usiłuje Go ostrzec przed jego naruszeniem⁵⁶. Na rzecz słuszności tego przypuszczenia warto przytoczyć znamienne świadectwo z Miszny, że Samarytanka mają menstruację od kołyski (*m.Nidda* 4,1). Czytelnika wychowanego na Torze Mojżesza ten faryzejski sąd odsyła do Księgi Kapłańskiej. W 15,19nn zapisano, że nie tylko menstruująca kobieta jest rytualnie nieczysta, ale ta nieczystość przechodzi na wszystko, czego się ona dotknie.

WNIOSKI

W świetle powyższego bardziej oczywiste się staje, że Jezus jako Żyd nie powinien usiłować skorzystać z naczyń Samarytanki⁵⁷, bo to wystawiłoby na szwank jego żydowskość. Przeanalizowana nota zdradza rytualistyczny mur istniejący między obydwoma społecznościami, które wszakże odwołują się do tych samych pryncypiów wiary izraelskiej.

5. TRADYCJA JAKUBOWA W J 4,1-26

WSTĘP

Tradycja Jakubowa nie pojawia się pierwszy raz w Ewangelii Jana dopiero w 4. rozdziale Zasygnalizowana została już w 1,51, w nawiązaniu do Rdz 28,10-22⁵⁸. Staje się tam ona punktem wyjścia dla proroctwa Jezusa, które wieści, że nowy kult nie będzie sprawowany w świątyni w Jerozolimie⁵⁹.

Jan niewątpliwie znał biblijną historię Jakuba. Zapewne wiedział o tym, że Jakub kupił teren w Sychem od synów Hamora (Rdz 33,19), które to miasto jako zdobycz przekazał synowi Józefowi (Rdz 48,22). Na zakupionym polu, które następnie stało się dziedzictwem jego potomstwa, pochowano kości Józefa (Joz 24,32).

W trakcie rozwoju narracji, kiedy figura Jakuba powraca, pewne informacje o nim wykracza poza przekaz biblijny. Szacunek do pozabiblijnej tra-

⁵⁶ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to S. John*, London 1978², 232.

⁵⁷ Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 155.

⁵⁸ Por. D. MacDonald, „If You Knew the Gift of God”, *Review for Religious* 44 (1985), 908.

⁵⁹ Por. M. Theobald, „Abraham – (Isaak –) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium”, w: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johanne Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, red. M. Labahn, K. Scholtissek, A. Strotmann, Paderborn 2004, 163.

dycji o Jakubie konstatują np. Dzieje Apostolskie (7,16). Klasyczny przyczynek odnośnie do tradycji Jakubowej w 4,10-26 jest autorstwa J.H. Neyreya⁶⁰. Z pozabiblijnego nurtu przywołuje on zwłaszcza przekazy targumiczne i midraszyckie. Głównie jego śladem podążymy teraz.

PREZENTACJA TRADYCJI JAKUBOWEJ W J 4,1-26

Tradycja biblijna niczego nie wie o tym, że Jakub wykopał studnię. Nazwa „studnia Jakuba” byłaby zatem efektem interpretacyjno-legendarne go zabiegu, wiążącego znane studnie z patriarchami. Tak samo czynią niektóre interpretacje targumiczne, misznaickie a nawet midraszyckie.

Jeśli chodzi o frazę: „gdybyś znała dar Boga” (4,10), J.H. Neyrey wskazuje na targumy do Lb 21,18n., w których przenosi się nazwę miejsca *Mat-tanah* na słowo „dar” studni. Koniecznie trzeba dopowiedzieć w tym miejscu, że hebrajskie słowo *mattanah* oznacza dar i wywodzi się od czasownika *natan*.

Cud wody, o którym mówi Jezus w 4,10, być może nawiązuje do tradycji targumicznej (Targum Neofiti do Rdz 28), która opiewa cuda Jakuba, w tym cud wody. Z kolei Andrea Link sądzi, że zastosowanie słowa „trzoda” w 4,12 w liczbie mnogiej zmierza do wykazania, że wszystkie szczepy Izraela korzystały z wody studni, że żyły z daru Jakuba⁶¹.

J.H. Neyrey na następny odcinek 4,16-18 patrzy przez pryzmat starotestamentowych opisów zalotów przy studni, zwłaszcza Jakuba i Racheli (Wj 2,15-22). Nadzwyczajna wiedza Jezusa o sytuacji matrymonialnej Samarytanki (4,17), w jej ocenie (4,19), może odnosić się do wizji Jakuba i jego wiedzy odnośnie do przyszłości. Na przykład żydowski midrasz tekst Rdz 27,27 (gdzie mowa o błogosławieństwie Izaaka udzielonym Jakubowi) wyjaśnia w duchu szczególnej wiedzy Jakuba odnośnie do statusu świątyni w czasach mesjańskich. Podobnie postępują z tekstami Rdz 49,1 (wstęp do błogosławieństwa Jakuba) zwoje z Qumran (4 QpGen 49) i Targum.

Twierdzenie Jezusa: „wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy” (4,22) przywołuje na myśl ignorancję Jakuba, którą wyraził po obudzeniu się ze snu w słowach: „Pan był na tym miejscu, ale ja o tym nie wiedziałem” (Rdz 28,16-18). Według samarytańskiej

⁶⁰ J.H. Neyrey, „Jacob Traditions and the Interpretation of John 4,10-26”, *CBQ* 41 (1979), 419-437. Bardziej współczesny przyczynek stworzyła Ellen B. Aitken, „At the Well of Living Water: Jacob Traditions in John 4”, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, red. C.A. Evans, Sheffield 2000, 342-352. Autorka ogranicza się do analizy wpływu Jakubowej tradycji z Rdz 29,1-14 na charakteryzację Samarytanki.

⁶¹ Por. A. Link, »Was redest du mit ihr?« *Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Job 4,1-42*, Regensburg 1992, 210.

tradycji to góra Gerizim była właśnie miejscem tej teofanii – i Jakub o tym wiedział. Ta tradycja polemizuje na tym odcinku z tradycją żydowską.

WNIOSKI

Zwielokrotniona obecność tradycji Jakubowej w rozmowie Jezusa z Samarytanką, w jednakowej mierze istotna dla samarytanizmu i judaizmu, jest istotnym składnikiem kulturowo-historycznego podłoża rozmowy.

Ewangelista nawiązując do tradycji Jakuba, która mu służy jako odskocznia dla prezentacji Jezusa, nie czyni tego jednak bezkrytycznie, jak imputuje mu to J.H. Neyrey. Na przykład kwestia ignorancji Samarytan, podniesiona przez Jezusa, nie dotyczy miejsca kultu, ale akurataności dotychczasowego kultu.

6. SAMARYTANKA I JEZUS W J 4,15-19A

KRYZYS I PRZEŁOM W DIALOGU PRZY STUDNI JAKUBA

Samarytanka drugi raz popada w niezrozumienie, które skutkuje kryzysem w dialogu⁶². Nieporozumienie bierze się stąd, że wyrażenie metaforyczne (woda żyjąca) rozumie ona dosłownie⁶³. W następstwie nieporozumienia reaguje ironią, usiłując sprowadzić Jezusa do pozycji *theios aner*⁶⁴, który zapewne dysponuje jakąś magiczną wodą⁶⁵. Dzięki magicznej inicjatywie Jezus zaspokoili jej pragnienie i nie będzie ona musiała ponownie przychodzić i czerpać wody ze studni.

W tej kryzysowej sytuacji Jezus ucieka się do niekonwencjonalnego sposobu komunikacji: „idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj”. W nagrodę za tę nietypową próbę dotarcia do świadomości Samarytanki, uzyskuje On lakoniczną odpowiedź: „nie mam męża”. W reakcji na deklarowany stan matrymonialny Samarytanki odpowiada On profetycznie: „dobrze powiedziałaś: «nie mam męża». Miałas bowiem pięciu mężów, a którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą” (4,18).

⁶² Por. S. Schapdick, *Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1-42) im Kontext des Johannesevangeliums*, Berlin 2000, 168.

⁶³ Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005, 252.

⁶⁴ Tak sądzi T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 31), Tübingen 1988, 115, 107.

⁶⁵ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², 61.

PROBLEM SAMARYTANKI

Trwa debata w kwestii, czy Samarytanka jest postacią realistyczną, czy symboliczną? Czy szczegół odnośnie do liczby mężów jest adekwatny do rzeczywistości? W poszukiwaniu odpowiedzi na nie wypracowano różne rodzaje interpretacji. Nawiążemy teraz do niektórych z nich.

Według popularnej interpretacji alegorycznej Samarytanka nie jest osobą z krwi i kości, ale postacią symbolizującą sytuację religijną Samarii, zasignalizowaną w 2 Krl 17. Mowa jest tam o tym, że w następstwie podboju asyryjskiego koloniści z pięciu ujarzmionych ludów zostali przesiedleni na teren północnego Izraela. Oprócz bojaźni świadczonej Bogu Izraela, koloniści czcili własnych bogów w liczbie siedmiu.

M.W. Dube jest autorem dekolonizacyjnego podejścia⁶⁶. Jego zdaniem 4 rozdział Ewangelii Jana jest tekstem imperializującym. Centralną część perykopy dostrzega on w 4,31-38, który to *passus* ma legitymizować ingerencję w terytorium innych narodów⁶⁷. Imperialne wejście poprzedza negatywna charakteryzacja osób czy religii, co ma miejsce w wypadku Samarytan i Samarytanki. Postulowana przez niego dekolonizacyjna lektura tekstu Pisma Świętego polega na zakwestionowaniu jego imperialnych fragmentów i na podkreśleniu rangi Samarytanki.

W 2004 r. powstaje monografia autorstwa J.K. Kim w nurcie interkontekstualnej lektury, która spogląda na Samarytankę z perspektywy postkolonialnej⁶⁸. Owym szóstym mężczyzną Samarytanki mógł być kolonista – weteran armii rzymskiej⁶⁹. W tym przypadku personalna historia Samarytanki miałaby korespondować z kolonialną historią Samarii⁷⁰.

Generalnie rzecz ujmując, uczeni starszego pokolenia koncentrowali się na moralnej sytuacji Samarytanki, uważali ją za symbol niemoralności z powodu jej rzekomej rozwiązłości⁷¹. Na przeciwległym krańcu znajdują się interpretacje idealizujące. Na gruncie feministycznego podejścia usiłuje się przerysować znaczenie osoby i roli Samarytanki. Przedstawia się ją w kategoriach partnerstwa dla Jezusa w istotnej dyskusji teologicznej, do

⁶⁶ M.W. Dube, „Reading for Decolonization (John 4,1-42)”, *Semeia* 75 (1996), 37-59.

⁶⁷ Por. tamże, 49.

⁶⁸ J.K. Kim, *Woman and Nation. An Intercontextual Reading of the Gospel of John from a Postcolonial Feminist Perspective*, Boston – Leiden 2004.

⁶⁹ Por. tamże, 105.

⁷⁰ Por. C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995, 49.

⁷¹ Por. np. L. Cantwell, „Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John 4,5-26”, *§JT* 36 (1983), 81.

której Mistrz z Nazaretu odnosić się ma z głębokim respektem, i zrównuje się ją z apostołami⁷².

PODSUMOWANIE

Szczegół o pięciu mężach wydaje się oddawać rzeczywisty stan rzeczy i nie ma powodu, by kwestionować czy minimalizować jego historyczny walor. Samarytanka, będąc realistyczną postacią jest zarazem reprezentatywną personą⁷³. Ucieleśnia i reprezentuje etniczno-religijną kondycję samarytanizmu, tak jak Jezus reprezentuje i ucieleśnia judaizm. Jej moralna kondycja poniekąd koresponduje z kondycją religijną Samarytan, którzy systemowo tkwią w grzeszności personalnej. Odwrotnie ma się sprawa z Jezusem, który jako Żyd *ex definitione* wyzwolony jest z grzeszności personalnej, co Paweł skonkludował z dużą dozą pewności: „my z natury jesteśmy Żydami, a nie grzesznikami z pogan” (Ga 2,15).

7. SYJON W LEPSZYM POŁOŻENIU NIŻ GERIZIM (J 4,19B-22)

„OJCOWIE NASI... A WY”

Samarytanka umiejętnie odwraca uwagę Jezusa od swoich problemów życiowych⁷⁴, nawiązując do kontrowersji dotyczącej świętości i wyjątkowości góry Gerizim, która była centrum kultu samarytanizmu i kością niezgody Samarytan z Żydami⁷⁵.

Postawienie problemu przez Samarytankę w postaci: „ojcowie nasi... a wy” jest wyrafinowanym testem. Mówiąc: „ojcowie nasi”, opiera ona samarytańską tradycję na autorytecie patriarchów⁷⁶. Pod tak sformułowanym

⁷² Por. S.D. Moore, „Are there Impurities in the Living Water that the Johannine Jesus Dispenses? Deconstruction, Feminism, and the Samaritan Woman”, *BibInt* 1 (1993), 213.

⁷³ Por. M.W.G. Stibbe, *John*, Sheffield 1993, 66n.

⁷⁴ Por. J. Sanford, *Mystical Christianity. A Psychological Commentary on the Gospel of John*, New York 1993, 114.

⁷⁵ Por. G. Friedrich, *Wer ist Jesus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten, dargestellt an Johannes 4,4-42*, Stuttgart 1967, 41.

⁷⁶ Por. R. Chennattu, „Women in the Mission of the Church. An Interpretation of John 4”, *Vidyajyoti* 65 (2001), 769.

dylematem kryje się w istocie pytanie następujące: który naród, Samarytanie czy Żydzi, są prawdziwym potomstwem i dziedzictwem Jakuba?⁷⁷

Sama formuła tego pytania stawia Żydów w niekorzystnej sytuacji. W niezawołowanej formie Samarytanka daje do zrozumienia Jezusowi, że to Żydzi są raczej odszczepieńcami i heretykami niż dziedzicami Jakuba. A Jakub bardziej niż twórcą studni jest tutaj ojcem tradycji, która legitymizuje Gerizim jako miejsce prawdziwego kultu⁷⁸.

Nawet Tora zaświadcza o wyjątkowości Gerizim, a nie Jerozolimy. Wyjątkowość Jerozolimy Żydzi konstatowali na podstawie pism, które jednak nie mają wartości dla Samarytan, gdyż nie przyjęli ich do swojego kanonu (2 Krn 6,6; 7,12; Ps 78,68)⁷⁹. Jak zatem w świetle Tory i własnych tradycji mogli Samarytanie postrzegać Żydów? Czy nie jak schizmatyków dopuszczających się samowolnego ustanowienia centrum kultu w Jerozolimie oraz barbarzyńców i profanów z powodu zniszczenia prawowitej świątyni usytuowanej na Gerizim i zbezczeszczenia tej świętej góry?

ANI GERIZIM, ANI SYJON

Na otwartą prowokację Samarytanki Jezus odpowiada ze stoickim spokojem, chociaż ma ograniczone możliwości argumentacji. Powinien dowodzić swojej racji z Tory, ale na niewiele się ona przydaje do rozstrzygnięcia zadawnionego sporu na korzyść Żydów. Jakby unikając odpowiedzi wprost, wchodzi w prerogatywy Proroka, rozpoczynając dyskurs od: „wierz Mi, kobieto”. Przekazane potem orędzie Jezusa dotyczy niedalekiej przyszłości („nadchodzi godzina”). Oczywiście mowa tu o mesjańskiej epoce, w której ośrodkiem jest On jako Mesjasz, a która w wymiarze absolutnym zaistniała po Jego śmierci jako Syna Boga.

W nadchodzącej godzinie nastąpi przede wszystkim relatywizacja rangi dotychczasowych miejsc kultu istotnych dla judaizmu i samarytanizmu. Na pierwszym miejscu relatywizuje się górę Gerizim. Niewykluczone, że w ten sposób polemizuje się z przekonaniami Samarytan, które z Gerizim łączyły istotną rolę w czasach mesjańskich.

W nadchodzących czasach również Jerozolima straci unikatową pozycję. Innymi słowy – mesjanizm inaugurowany przez Jezusa nie będzie dla Samarytan kontynuacją samarytanizmu ani też nie będzie domagał się od

⁷⁷ Por. W. Howard-Brook, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Maryknoll 1994, 108.

⁷⁸ Por. Neyrey, „Jacob Traditions”, 428.

⁷⁹ Por. Morris, *The Gospel according to John*, 237.

nich przejścia na judaizm, co wiąże się z negacją Gerizim i uznaniem Jerozolimy⁸⁰.

KONDYCJA RELIGIJNA SAMARYTANIZMU

Następnie Jezus powraca do teraźniejszości, by porównać kondycję dotychczasowego kultu samarytańskiego i kultu żydowskiego. Kult samarytański jawi się w mniej korzystnym położeniu: „Wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy”. Na jakiej podstawie Jezus tak twierdzi?

Jezus wychodzi z biblijnego postrzegania, które akuratny kult łączy z wiedzą, niedoskonały – z ignorancją. Na czym polega owa ignorancja? Na idolatrii? synkryzmie? Bynajmniej. Samarytanie nie hołdowali idolatrii ani typowemu synkryzmowi. Żydzi współcześni Jezusowi spoglądali na Samarytan poprzez pryzmat 2 Krl 17,24-41, gdzie znajduje się fundamentalny żydowski tekst na temat pochodzenia Samarytan i charakteru ich kultu⁸¹. Abstrahując od jego antysamarytańskiego wydźwięku, ten tekst jest nośnikiem cennej informacji. Komunikuje nam, że w systemie samarytanizmu oprócz nadrzędnej bojaźni świadczonej Jahwe, legalnie funkcjonował publiczny (usankcjonowany prawem) kult siedmiu bogów⁸².

Ten stan znamionuje system henoteistyczny. Henoteizm to wysoko zorganizowana forma politeizmu, która w panteonie bogów przyjmuje nadrzędność jednego. W systemie religii izraelskiej był nim Jahwe⁸³. Koniecznie trzeba nadmienić w tym miejscu, że henoteizm był sakralnym lepiszczem królestwa Dawida i Salomona. Przeżył rozpad królestwa, a w Samarii dostrwał do czasów Jezusa.

⁸⁰ Rabinicznym warunkiem prozelityzmu dla Samarytan, odnotowanym w traktacie *Kuttim*, było uznanie Jerozolimy i zmartwychwstania umarłych, por. F. Dexinger, „Samaritan Eschatology”, w: *The Samaritans*, red. Crown, 282.

⁸¹ Np. wyrażenie „nie znacie” znajduje się w 2 Krl 17,26 (wersja LXX), por. O. Betz, „To Worship God in Spirit and in Truth». Reflections on John 4,20-26”, w: *Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays, In Honor of John M. Oesterreicher*, red. A. Finkel, L. Frizzell, New York 1981, 56.

⁸² Redaktorzy 2. Księgi Kronik pozostawili nam w tekście ślady tradycji, która dokumentuje istnienie systemu henoteizmu: „bali się Jahwe i czcili swoich bogów” – 2 Krl 17,33. Ostatnia redakcja tę konstatację oceniła z punktu widzenia monoteizmu, degradując tych bogów do bożków: „bali się Jahwe i czcili swoich bożków” – 2 Krl 17,41.

⁸³ Zob. hasło „henoteizm” w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. IV (wersja elektroniczna).

KONDYCJA RELIGIJNA JUDAIZMU

Jezus, mówiąc *my*, identyfikuje się z judaizmem, z żydowskim postrzeganiem kultu i żydowską oceną kultu samarytańskiego. Akuratna wiedza kultyczna Żydów jako Judejczyków bywa podkreślana w różnych miejscach w Biblii. W Ps 76,1 czytamy: „w Judzie jest Bóg znany”. Owa wiedza Żydów została w Ewangelii Jana doprecyzowana notą: „zbawienie jest z Żydów”. Warto w tym miejscu przytoczyć znamieny komentarz Józefa Flawiusza do 2 Krl 17. Opisane w 17,25n. wydarzenie komentuje on w ten sposób: „Nie znajdując żadnego leku na swą niedolę, nagle dowiedzieli się z wyroczni, że powinni czcić najwyższego Boga, *bo tylko to może ich ocalić*” (Dzieje 9,289). Ta istotna wypowiedź Józefa Flawiusza, że wiedza jest tutaj synonimem zbawienia, jakoś umyka uwadze egzegetów.

W żadnym wypadku logion: „zbawienie jest z Żydów” (4,22d) nie ma na uwadze zbawienia mesjańskiego, przyszłego. On nawiązuje do zbawienia, które zaistniało w historii narodu żydowskiego w pewnym momencie przed przyjściem Jezusa – i stanowi bazę dla Jego wystąpienia. Jezus jako Żyd dokonuje w 4,22d retrospekcji kulturowo-religijnej judaizmu i samarytanizmu. W jej optyce zbawienie pochodzi z judaizmu jako systemu, a nie z samarytanizmu jako systemu⁸⁴.

Pytanie, które się nam teraz narzuca, brzmi: w którym momencie w ramach systemu religii izraelskiej dokonało się zbawienie? Jesteśmy zdania, że Jezus, mówiąc „zbawienie jest z Żydów”, miał na myśli proces reformy religii izraelskiej zainicjowany przez Ezechiasza, króla Judei, a dopełniony przez jego prawnuka, króla Jozjasza. Następuje wtedy w Judei przejście z systemu henoteizmu do systemu monolatrizmu. Jeśli henoteizm jest formą zorganizowanego i uporządkowanego politeizmu, to monolatrizm jawi się jako przedszkole monoteizmu. W monolatrizmie uznaje się, że „dana grupa czci jednego Boga, jednak nie przeczy przy tym, jak w monoteizmie, temu, iż są inni bogowie, lecz zakłada po prostu, że ci inni bogowie istnieją i są czczeni przez innych ludzi”⁸⁵.

Monolatricznej reformy Samarytanie nie zaakceptowali. Chociaż dysponowali Torą, to jednak pozostali na pozycji henoteizmu i obok czci Jahwe jako pierwszorzędnego Boga, system samarytanizmu nadal legalizował kult innych bogów. Natomiast w Judei monolatria po powrocie z wygnania została przekształcona w system monoteistyczny, zaakceptowany przez Izraelitów z Galilei. Najwcześniej zatem do tzw. reformy Jozjasza można odnieść Janowy logion: „zbawienie jest z Żydów”.

⁸⁴ Por. Sanford, *Mystical Christianity*, 115.

⁸⁵ Zob. B. Górka, „Zbawienie jest z Żydów? (J 4,22). Jakież?”, w: B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 61-65.

ZAKOŃCZENIE

Jerozolima nie została przez Jezusa zrównana z Gerizim, jak postulują to niektórzy uczeni⁸⁶. Żydzi są w lepszej sytuacji. W Jerozolimie panuje właściwy kult Boga – wtedy już monoteistyczny, w Samarii – kult niedoskonały, henoteistyczny.

Dzięki temu Żydów nie dzieli żaden dystans religijno-kulturowy od mającego nadejść mesjańskiego poznania Boga jako Ojca, czyli mesjańskiego zbawienia. Samarytan zaś dzieli dystans monolatrizmu i monoteizmu. Jednak ich droga do prawdziwej czci nie wiedzie poprzez nawrócenie na judaizm, co ewidentnie wynika z wypowiedzi adresowanej do Samarytan: „ani na tej górze, ani w Jerozolimie”. Samarytanie mogą wydostać się z henoteizmu i przekroczyć fazę monolatrizmu i monoteizmu dzięki wierze w Jezusa. W Nim będą doświadczać najpierw tych faz zbawienia (tj. monolatrizmu i monoteizmu), które jednak wypracowano w ramach systemu judaizmu a nie samarytanizmu⁸⁷.

8. SAMARYTANIZM I JUDAIZM W ERZE MESJAŃSKIEJ (J 4,23-24)

TRANSPOZYCJA A NIE OPOZYCJA WOBEC JUDAIZMU

Jezus w 4,23-24 ma na myśli nową społeczność kultyczną, w skład której będą wchodzić przede wszystkim Żydzi i Samarytanie⁸⁸. Ci nowi czciciele zostali opatrzeni atrybutem *alethinoi* (prawdziwi).

Bynajmniej ten nowy kult, prawdziwy, nie stoi w opozycji do dotychczasowego kultu judaistycznego jako fałszywego, nierzeczywistego czy przestarzałego⁸⁹. Ten „stary kult” funkcjonuje przecież w ramach judaizmu w zasięgu oddziaływania zbawienia! (por. 4,22).

Niemniej jednak między nowymi czcicielami (po objawieniu się Jezusa) a „starymi czcicielami” (przed objawieniem się Jezusa) została ustawiona wyraźna cezura – wbrew temu, co sądzą niektórzy uczeni⁹⁰. Ale nie jest to cezura opozycji, lecz transpozycji.

⁸⁶ Np. Lindemann, „Samaria und Samaritaner”, 70.

⁸⁷ W podobnym kierunku podąża Morris, *The Gospel according to John*, 238n.

⁸⁸ Por. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien*, 153.

⁸⁹ O przestarzałości dotychczasowego kultu mówi J. Bligh, „Jesus in Samaria”, *Heythrop Journal* 3 (1962), 338.

⁹⁰ Por. np. Carson, *The Gospel according to John*, 224.

Nie jest to transpozycja co do istoty, ale co do stopnia; transpozycja z judaizmu na poziom mesjanizmu. Napotykamy tutaj Janową zasadę transpozycji sformułowaną programowo w Prologu: „Tora została dana przez Mojżesza, łaska i prawda stała się przez Jezusa Mesjasza” (1,17)⁹¹.

ISTOTA KULTU MESJAŃSKIEGO

Nowy kult znamionuje para pojęć: duch i prawda. W naszym przekonaniu duch jest metaforą Proroków, prawda jest metaforą Jezusa jako Mesjasza oraz Jego Tory (= Ewangelia)⁹². Czcic prawdziwie Boga Ojca oznacza najpierw wejść w duchowość Proroków, która wychowuje do uznania w Jezusie Mesjasza. Dopiero ten, który przebył pedagogię Proroków, zdolny jest uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza – przez co wchodzi na etap prawdziwego kultu Boga jako Ojca.

Bynajmniej nie ma tutaj jeszcze mowy o sercu kultu chrześcijańskiego, w którego centrum stoi osoba Jezusa jako Syna Boga. Nie jest to więc kult skoncentrowany na Jezusie jako Synu Boga, objawiającym się w pełni na krzyżu⁹³, ale jest to kult mesjański, skoncentrowany na Jezusie jako Mesjaszu.

Jezus, by ugruntować poprzez *dei* (trzeba) konieczność prawdziwego kultu, stawia najpierw fundament w postaci: „duchem jest Bóg”⁹⁴. Z tego powodu, że Bóg jest duchem, prawdziwi czciciele muszą oddawać cześć Bogu w duchu i prawdzie. Klasyczna wykładnia twierdzenia „duchem jest Bóg” patrzy na nie z punktu widzenia istotowego: Bóg ma duchową naturę, która tworzy platformę dla duchowej relacji z człowiekiem, wykraczającej poza przestrzenne ograniczenia⁹⁵. Chociaż wykładnia tego rodzaju wciąż powraca⁹⁶, to z drugiej strony wcześniej nastąpił odwrót od metafizycznego postrzegania wyrażenia „duchem jest Bóg” na rzecz teologicznego znaczenia⁹⁷.

⁹¹ Por. R. Schnackenburg, „Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« (Jo 4,23) im Lichte von Qumrân-Texten”, *BZ* 3 (1959), 92.

⁹² XIII kanon Synodu w Kartaginie (ok. 348 r.) ma świadomość wagi epoki Proroków, która poprzedza epokę Ewangelii: *Universi dixerunt: nemo contra prophetas, nemo contra evangelia facit sine periculo*. Tłumacz polski nie oddaje tego kanonu adekwatnie: „Wszyscy orzekli: Niech nikt bezkarnie nie łamie wskazań proroków i ewangelii”. Zob. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras (Synodi et collectiones legum I), Kraków 2006, 199.

⁹³ Tak jednak uważa Bligh, „Jesus in Samaria”, 339.

⁹⁴ Por. M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001, 102.

⁹⁵ Por. A.R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John*, Sheffield 2002, 193.

⁹⁶ Por. np. Talbert, *Reading John*, 114; Sanford, *Mystical Christianity*, 177.

⁹⁷ Por. Friedrich, *Wer ist Jesus?*, 45.

Identyfikacja „duchem jest Bóg” nie ma charakteru istotowej definicji Boga, ale ma charakter definicji funkcjonalnej. Ma ona za zadanie określić, co Bóg czyni w toku historii zbawienia⁹⁸. R.E. Brown wskazuje na dwie analogiczne definicje Boga, które pochodzą z Janowego kręgu: „Bóg jest miłością” (1 J 1,5), „Bóg jest światłem” (1 J 4,8). Z Ewangelii Jana przytacza on jeszcze inne przykłady, gdzie Syn Boga jest „światłem kosmosu” (3,19; 8,12; 9,5)⁹⁹.

Niewielu uczonych zdaje sobie sprawę jeszcze z jednego z faktów, że przed *pneumą* nie występuje rodzajnik określony. Ta okoliczność naprowadza na ideę zasady. Ponadto *pneuma* jest tutaj metaforą – naturalnie metaforą inicjacyjną.

WNIOSKI

Na płaszczyźnie inicjacji historiozbawczej *pneuma* odnosi nas do działania Boga w epoce Proroków. W rozmowie z Samarytanką nie przywołano Tory z oczywistej przyczyny: Samarytanom nie trzeba przypominać o randze Tory, ponieważ akceptują ją. Nie akceptują jednak Proroków. Stąd Jezus tworzy logion, w którym, suponując fundament Tory, na pierwszym miejscu stawia wymóg uznania działania Boga objawiającego się w życiu i przepowiadaniu Proroków. Innymi słowy, prawdziwy kult pośrednio startuje z Tory a bezpośrednio z platformy doktryny i duchowości Proroków. Konieczność akceptacji doktryny, moralności i religijności Proroków uzasadniono Boską sankcją, którą komunikuje nam forma *dei*.

9. JEZUS MESJASZEM-TAHEBEM (J 4,25-26)

WSTĘP

Samarytanka zorientowała się, że treść niekonwencjonalnych enuncjacji Jezusa wykracza poza kompetencje proroka jako jednego z szeregu, gdyż dotyczy prawdziwej czci Boga jako Ojca w mesjańskiej erze. Ani nie zaprzeczając, ani nie potwierdzając konstatacjom Jezusa, kieruje ona dysputę na

⁹⁸ Por. „Kult Ojca w Duchu i Prawdzie (J 4,23)”, *RTK* 36 (1989), z. 1, 65n. Por. także Beasley-Murray, *John*, 62.

⁹⁹ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John, vol. I* (AB 29), Garden City 1966, 172; Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, 108.

temat Mesjasza: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem¹⁰⁰. *A kiedy On przyjdzie, obwieści nam wszystko*”.

MESJASZ-TAHEB WYJAŚNI WSZYSTKO

Naszym zdaniem najbardziej prawdopodobna jest następująca postać źródła, stojącego u podłoża tej wypowiedzi Samarytanki: „wiem, że przyjdzie Mesjasz (oddany w Ewangelii przez *Messias*), zwany przez nas *Tahebem* (oddany w Ewangelii przez *Christos*)”. Tę hipotezę wspiera drugie użycie słowa *Christos* przez Samarytankę w dyskursie zaadresowanym do Samarytan: „czy nie On jest Chrystusem?” W semickim źródle mielibyśmy: „czy nie On jest *Tahebem*”. W przypadku tej propozycji suponuje się, co nietrudno dostrzec, klarowną i konsekwentną ekwiwalencję.

W samarytańskiej charakterystyce Mesjasza: opowie, wyjaśni *nam wszystko* – która koresponduje z żydowską – skorzystano z unikatowego słowa *anangelein*. Jedni interpretatorzy jako starotestamentowe podłoże dla konstatacji: „przyjdzie i wszystko opowie” wskazują Pwt 18,15.18¹⁰¹. Był to istotny tekst dla samarytańskiego profilu *Taheba*¹⁰². Inni komentatorzy wskazują na pewne miejsce z samarytańskiego dzieła *Memar Marqab* (4,12), w którym mówi się, że *Taheb*, tak jak żydowski Mesjasz, „objawi wszystko”¹⁰³.

W odpowiedzi na tę konstatację o Mesjaszu, Samarytanka usłyszała solenną autoidentyfikację Jezusa: *Ja jestem* [Nim], *rozmawiający z tobą*. Ta autoidentyfikacja mesjańska Jezusa stanowi punkt kulminacyjny rozmowy, klimaks¹⁰⁴. W tym momencie następuje zwrot w narracji: wracają uczniowie, a Samarytanka oddala się od studni.

¹⁰⁰ Ewangelista upodobał sobie w notach wyjaśniających znaczenie tytułów czy nazw niektórych miejsc: 1,38; 1,41; 1,42; 4,25; 9,7; 9,11; 11,16; 19,13; 19,17; 20,16; 20,24; 21,2.

¹⁰¹ Por. Zangenberga, *Frühes Christentum in Samarien*, 156n.; Schapdicka, *Auf dem Weg in den Konflikt*, 242.

¹⁰² Por. F. Dexingera, „Die frühesten samaritanischen Belege der Taheb-Vorstellung”, *Kairos* 26 (1984), 227-238.

¹⁰³ Por. Barretta, *The Gospel according to S. John*, 239; Linka, „Was redest du mit ihr?», 198 przyp. 73.

¹⁰⁴ Por. B. Prete, „La Samaritana (Giov. 4,1-42)”, *Sacra Doctrina* 9/34 (1964), 262; G. Ferraro, „La donna samaritana e la fede dei suoi concittadini in Gesù: Gv 4,27-30.39-42”, *Studia missionalia* 49 (2000), 126.

„CZŁOWIEK, KTÓRY WIE WSZYSTKO, CO UCZYNIŁAM”

Samarytanka pozostawia swój dzban i odchodzi pospiesznie do miasta. Niektórzy uczeni zwracają w tym kontekście uwagę na liturgię samarytańską na Dzień Pojednania, w której wyrażono oczekiwanie, że *Tabeb* uczyni cud wylania wody ze swych naczyń¹⁰⁵. Niewykluczone zatem, że Samarytanka pozostawia Jezusowi naczynie po to, aby ułatwić mu dokonanie cudu wody, o którym zresztą wcześniej mówił.

CZY NIE TEN JEST MESJASZEM [TAHEBEM]? (J 4,28-29)

Kobieta przekazuje mieszkańcom miasta następujący komunikat: „Idźcie, zobaczcie człowieka, który powiedział mi wszystko, co uczyniłam”. Wychodząc z własnego doświadczenia, Samarytanka konkluduje w ten desień: „Czy nie Ten jest Chrystusem?”

Sformułowanie: „czy nie Ten jest Chrystusem?” jest dość enigmatyczne od strony gramatycznej ze względu na obecność partykuły pytajnej: *czy nie* (*meti*), która w Ewangelii Jana pojawia się jeszcze w dwóch miejscach (8,22; 18,35). Co w naszym miejscu wyraża cała ta fraza? Wahanie¹⁰⁶, niepewność¹⁰⁷, przypuszczenie¹⁰⁸, nadzieję¹⁰⁹, samarytański sposób pytania o *Tabeba*¹¹⁰, punkt widzenia mieszkańców Sychar?¹¹¹

Naszym zdaniem nietypowa rekomendacja Jezusa jako Mesjasza uczyniona przez Samarytankę jest pochodną jej społecznej sytuacji i pochodzenia Jezusa. To, że była to pozytywna rekomendacja, o tym świadczy przyjęta przez nią linia argumentacyjna, jak i zachowanie Samarytan, którzy uhonorowali Go uroczystą gościną. Argumentacja Samarytanki: „powiedział mi wszystko”, odwołuje się do głównego faktora prerogatyw Mesjasza („gdy przyjdzie Mesjasz, objawi wszystko” – 4,25). Musiał to być niebagatelny dla samarytanizmu argument, skoro jeszcze powróci w ustach samych Samarytan: „liczni spośród Samarytan uwierzyli w Niego dzięki słowu kobiety świadczącej, że: «powiedział mi wszystko, co uczyniłam»” (4,39).

¹⁰⁵ Por. Carson, *The Gospel according to John*, 220.

¹⁰⁶ Por. tamże, 228.

¹⁰⁷ Por. F.J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Minneapolis 1993, 157.

¹⁰⁸ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Bd. I* (HTKNT 4), Freiburg 1965, 478.

¹⁰⁹ Por. Dorothy A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield 1994, 86.

¹¹⁰ Por. Beasley-Murray, *John*, 58.

¹¹¹ Por. Link, »Was redest du mit ihr?«, 299.

PODSUMOWANIE

Abstrahując od tych i innych teologicznych argumentów, należy podkreślić okoliczność, że Samarytanka miała wiele osobistych powodów, by Jezusa jako Żyda galilejskiego, niestroniącego od Samarytan, skojarzyć z modelem samarytańskiego *Taheba*. I według wszelkiego prawdopodobieństwa grecki tytuł *Christos* użyty w 4,29, jest tłumaczeniem tytułu samarytańskiego *Taheb*, a nie hebrajskiego – *Mesjasz* (*Masziach*). Fraza jej wypowiedzi brzmiałaby zatem pierwotnie: „czy nie Ten jest Tahebem?”

Na rekomendację Samarytanki spontanicznie zareagowali mieszkańcy miasta: „Wyszli z miasta i szli do Niego”. W tym momencie Jan zawiesza referowanie tego wątku i koncentruje uwagę na dialogu Jezusa z uczniami, a następnie na Jego monologu.

10. JEZUS SAMARYTAŃSKIM SOTEREM (J 4,39-42)

WSTĘP

Samarytanka staje się świadkiem Jezusa i poniekąd Jego apostołem wśród swoich krajan. Oni odpowiadają zaufaniem na jej świadectwo. Socjologicznym rezultatem pobytu Jezusa w Samarii był wzrost liczby Samarytan utwierdzonych w przekonaniu, że On jest *soter tou kosmou*. To zjawisko spowodowało świadectwo Jezusa, które było mocniejsze od świadectwa Samarytanki, co Ewangelista uwypuklił na płaszczyźnie samej terminologii, stwierdzając przewagę Jego *logosu* nad *lalia* kobiety¹¹².

Treść wyznania Samarytan nie przestaje intrygować uczonych. Zastanawiają się oni nad tym, co to znaczy, że Jezus jest *soter tou kosmou*?¹¹³ Czyżby Samarytanie posługiwali się tutaj językiem Janowej chrystologii?¹¹⁴

SOTER TOU KOSMOU W ANTYKU

Grecki tytuł *soter* odnoszony był do Boga w Biblii Greckiej (np. Iz 12,22; Ps 23,5). Autorzy LXX sięgają po niego rzadko i z rozważą, ponieważ zdają sobie sprawę z tego, że w greckich źródłach *soter* pełni rolę

¹¹² Por. Moloney, *Belief in the Word*, 171; R. Walker, „Jüngerwort und Herrenwort. Zur Auslegung von Joh 4,39-42”, *ZNW* 57 (1966), 53.

¹¹³ Por. np. Carson, *The Gospel according to John*, 232.

¹¹⁴ Tak uważa Barrett, *The Gospel according to S. John*, 243.

technicznego terminu na oznaczenie Zeusa i innych bogów, zwłaszcza leczących (np. Asklepios), i półboskich dobroczyńców – a później cesarzy rzymskich¹¹⁵.

Wyłom w tym zwyczaju poczynią autorzy NT. Oprócz odniesienia tytułu *soter* do Boga¹¹⁶, zastosują go również do Jezusa¹¹⁷. W sumie tytuł *soter* pojawia się 24 razy w NT, ale jedynie w dwóch miejscach dopełniony został określeniem *tou kosmou*. Ta okoliczność występuje w naszym miejscu i w 1 J 4,14!

W w. 4,42 mielibyśmy do czynienia z pierwszym „historycznym” poświadczeniem przeniesienia tytułu *soter* na dorosłego Jezusa i to zarazem w formule *soter tou kosmou* (w Ewangelii dzieciństwa w narracji Łukasza odniesiono go do Jezusa noworodka – 1,47¹¹⁸).

Kwestia *sotera tou kosmou* czy jego synonimu pojawia się w Ewangelii Jana wtedy, gdy mowa o zbawieniu w Janowym sensie (3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,47). W dwóch miejscach aktywność zbawcza Jezusa związana została z *kosmosem*: 3,17 i 12,47¹¹⁹. Natomiast wprost o Jezusie jako Synu, przez którego dokonuje się zbawienie *kosmosu*, mówi się w w. 3,17.

SAMARYTAŃSKI PUNKT WIDZENIA W 4,42

Bynajmniej w J 4,42 nie użyto tytułu *soter tou kosmou* w Janowym znaczeniu, gdzie jest ekwiwalentem Jezusa jako Syna Boga. Tutaj pełni on rolę tytułu mesjańskiego¹²⁰. Zastosowanie go jako ekwiwalentu Mesjasza-*Tabea* ewidentnie wynika z uzasadnienia Samarytan przytoczonego przez Ewangelistę: „a do tej kobiety mówili, że: «już nie z powodu twoich zapewnień wierzymy. Sami bowiem usłyszeliśmy i wiemy, że On jest prawdziwie zbawcą kosmosu»” (4,42). Otóż, gdy Samarytanka rozpoznała w Jezusie Mesjasza, natychmiast pobięła powiadomić o tym fakcie swoich pobratymców, którzy niezależnie od niej utwierdzili się w przekonaniu co do Jego mesjaństwa i uhonorowali Go mesjańskim tytułem *soter tou kosmou*. Samarytański uzus

¹¹⁵ Wybór świadectw zamieszcza np. *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd. I/2: Texte zum Johannesevangelium*, red. U. Schnelle, M. Labahn, M. Lang, Berlin – New York 2001, 239-257.

¹¹⁶ Łk 1,47; 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25.

¹¹⁷ Łk 2,11; J 4,42; Dz 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1 J 4,14.

¹¹⁸ Por. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, 102.

¹¹⁹ Te dwa miejsca wyszczególnia Thyen, *Das Johannesevangelium*, 283.

¹²⁰ Por. S. Sabugal, „El título Messias – Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaría: Jn 4,25.29”, *Augustinianum* 12 (1972), 96.

tworzy zatem paralełę z Janowym uzusem jedynie na poziomie czystego werbalizmu.

Nie można wykluczyć tego, że *soter tou kosmou* spełniał w samarytańskiej teologii funkcję polemiczną. Wskazuje się w tym miejscu na okoliczność, że Samaria, stolica regionu Samarii, przekształcona przez Heroda Wielkiego w grecko-rzymskie miasto i przemianowana w 27. r. p.n.e. na Sebaste na cześć cesarza Augusta, stała się najważniejszym miastem kultu cesarskiego w Palestynie¹²¹.

PODSUMOWANIE

Chociaż tytuł *soter tou kosmou* został użyty w samarytańskim znaczeniu, gdzie jest tytułem mesjańskim, niemniej jednak Ewangelista odnotował go w tym również celu, aby w uszach czytelników, wychowanych na teologii judaistycznej, wywoływał Janową konotację, która *soter tou kosmou* traktuje jako synonim Syna Boga (J 1,29; 1 J 4,14).

Już z pierwszej odpowiedzi Samarytanki wynika, że Janową narrację 4,1-30.39-42 dominuje relacja – nie między kobietą a mężczyzną (motyw personalny), ale między Żydami a Samarytanami (motyw etniczno-religijny)¹²². Autor ukazał w niej z jednej strony systemowe stereotypy, utrudniające rozpoznanie Mesjasza w Jezusie, z drugiej – pewne dominanty teologii judaistycznej i samarytańskiej ułatwiające to zadanie.

Rozmowa przy studni w wymiarze historyczno-kulturowym odzwierciedla stan napięcia między samarytanizmem a judaizmem. Jezus identyfikując się z judaizmem, spogląda na judaizm i samarytanizm z pozycji Mesjasza i z tego pułapu ocenia obydwa systemy religijne – a ta oczywistość jakoś nie może znaleźć prawa obywatelstwa w nauce. Nadmieniamy przy tej okazji, że wątek chrześcijaństwa, tak jak się go standardowo postrzega w nauce i kulturze, nie jest obecny w tej narracji.

Patrząc z perspektywy mesjanizmu Jezusa, judaizm jawi się w korzystniejszym położeniu niż samarytanizm, tak odnośnie do dotychczasowej kondycji, jak i tej przyszłej. Zdaje się, że Samarytanie nie czuli się dotknięci oceną samarytanizmu wyartykułowaną przez Jezusa, gdyż zareagowali z entuzjazmem; zaprosili Go do złożenia im wizyty i uhonorowali mesjańskim tytułem *soter tou theou*.

¹²¹ Por. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1995, 53; E. Jung, *Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, Münster 2002, 293nn.

¹²² Por. R.G. Maccini, *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*, Sheffield 1996, 133.

‘JESUS’ ATTITUDE TOWARDS JUDAISM AND SAMARITANISM ACCORDING TO JOHN 4:1-30,39-42

Summary

The relationship between Jews and Samaritans (ethno-religious theme), and not the relationship between man and woman (personal theme), dominates John’s narrative in 4:1-30, 39-42, which appears already from the first answer of the Samaritan woman. On the one hand, the author showed system stereotypes in it, which make difficult recognizing Messiah in Jesus, on the other hand, some dominant features of the Judaic and Samaritan theology make this assignment easier.

The talk near the well reflects the state of tension between Samaritanism and Judaism in a historical and cultural dimension. Jesus, who identifies himself with Judaism, looks at Judaism and Samaritanism as a Messiah, and he judges both systems from this position.

Judaism from the perspective of Jesus’ Messianism appears to be in more advantageous situation than Samaritanism regarding both, former and future condition. It seems that Samaritans were not offended with Jesus’ assessment of the Samaritanism, because they reacted enthusiastically: they invited him to visit them, and honored him with a Messianic title *soter tou theou*.

PIOTR LOREK

RETORYKA OPISÓW ŚMIERCI HERODA AGRYPPI I

W starożytności śmierć władcy wiązała się z szerokimi konsekwencjami społecznymi, narodowościowymi i religijnymi, przez co zwykle była odnotowywana w relacjach historycznych. Odpowiednie jej ujęcie służyło wzmacnianiu tożsamości danej grupy społecznej, intensyfikacji jej światopoglądu i wartości. Każdy opis śmierci wymaga decyzji odnośnie do formy jej przedstawienia, przez co, świadomie bądź nie, wiąże się z przekonywaniem do pewnego jej rozumienia. Teoretycznie można więc mówić o retorycznym wymiarze przedstawień śmierci jednostki.

Celem niniejszego opracowania jest analiza opisów śmierci Heroda Agryppy I, króla żydowskiego, z perspektywy retorycznej. Omówione zostaną dwa przedstawienia chrześcijańskie obecne w *Dziejach Apostolskich* i u Euzebiusza oraz dwa żydowskie sporządzone przez Józefa Flawiusza. Odmienne pochodzenie i światopoglądy autorów wpływają na ich prezentacje – warunkują ich oceny oraz dobór środków perswazji.

W niniejszej pracy zastosowane będą wybrane elementy tzw. nowej retoryki (*new rhetoric*), którą odróżnia się od metody znanej jako analiza retoryczna (*rhetorical analysis*, *rhetorical criticism*). „Obie metody różnią się między sobą w wielu punktach” – pisze Roman Pindel.

Przedstawiciele *rhetorical criticism* w badaniach biblijnych odwołują się do klasycznej retoryki grecko-rzymskiej, którą uznają za uniwersalny model sztuki perswazji. Dodatkowo jeszcze uzasadniają jej zastosowanie do interpretacji Biblii faktem, że kultura grecko-rzymska była „retoryczna”, a przynajmniej

niektórzy z autorów natchnionych mogli osiąść wykształcenie retoryczne lub przejąć pewne elementy tej sztuki. Natomiast zwolennicy *new rhetoric* są skłonni korzystać z opracowań retoryki od starożytności aż do czasów nam współczesnych. Nowa retoryka zakłada, że każda wypowiedź ma charakter perswazyjny, niezależnie od wykształcenia w tej sztuce. Każdy bowiem, kto formułuje jakąkolwiek wypowiedź, czyni to w celu przekonania innych do zawartych w niej treści¹.

Według zatem nowej retoryki każdy tekst zawiera w sobie wymiar perswazyjny. Można więc podjąć się zadania wyodrębnienia w nim zastosowanych przez autorów poszczególnych zabiegów mających przekonać do danego przedstawienia rzeczywistości. Jeden z głównych przedstawicieli *new rhetoric*, Chaim Perelman, zauważa, że „badanie argumentów, a także warunków ich prezentacji, stanowi przedmiot nowej retoryki, która przedłuża i umacnia retorykę Arystotelesa”². Niniejsza praca stanowi wstępne opracowanie stosowanych przez autorów technik perswazyjnych w odniesieniu do historii śmierci Agryppy I. Ze względu na ich ogólny charakter, nie będą one jednakże ściśle klasyfikowane, np. poprzez odwoływanie się do jednej z istniejących systematykacji.

Perelman słusznie obserwuje, że „opis sprawiający wrażenie neutralnego odśłania swoją stronniczość, kiedy możemy przeciwstawić mu opis odmienny”³. Możliwość zestawienia różnych starożytnych opisów śmierci Agryppy I ułatwi zatem dostrzeżenie odrębnych cech poszczególnych relacji.

Na innym miejscu Perelman redefiniuje rozumienie „audytorium” w retoryce: „W przeciwieństwie do starożytnej, nowa retoryka zajmuje się mowami skierowanymi do *wszelkiego rodzaju audytoriów* – zarówno do tłumu zgromadzonego na placu publicznym, jak i do zespołu specjalistów, adresowanymi i do jednostki, i do całej ludzkości. Badać będzie ona nawet te argumenty, które kierujemy do samych siebie podczas wewnętrznej deliberacji”⁴. Poszerzenie pojęcia audytorium w metodzie retorycznej pozwala współczesnemu czytelnikowi zastosować je do siebie jako interpretatora dostępnych antycznych opisów śmierci Agryppy I. Staje się on w ten sposób niejako nowym audytorium, wsłuchującym się w każdą relację z osobna i wyodrębniającym zastosowane w niej środki perswazji. Jako audytorium ma on ponadto dodatkowy dostęp do informacji, których nie znali pierwotni odbiorcy (audytoria). Może bowiem porównywać opisy dostępne jednemu adresatowi z opisami

¹ R. Pindel, „Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36, 2 (2003), 415-416. Artykuł Pindela stanowi wartościowe wprowadzenie do nowej retoryki.

² Ch. Perelman, *Imperium retoryki; Retoryka i argumentacja*, Warszawa 2004, 60.

³ Tamże.

⁴ Tamże, 17 (emfaza oryginalna).

dostępny innemu. Dzięki temu rodzą się nowe znaczenia, a z nimi wyłaniają się i nowe argumenty.

Należy zaznaczyć, że niniejsze opracowanie ogranicza się do badań na poziomie literackim. Pominięty zostanie więc wymiar historycznych uwarunkowań poszczególnych autorów tekstów, ich osobistych celów, a także sytuacji, w jakich znajdowali się pierwotni odbiorcy. Dalsze badania natury historycznej z pewnością pogłębią uzyskane w niniejszym opracowaniu obserwacje.

1. DZIEJE APOSTOLSKIE 12,18-25

¹⁸ A gdy nastał dzień, powstało niemałe zamieszanie wśród żołnierzy z powodu tego, co się stało z Piotrem. ¹⁹ Herod poszukiwał go, a gdy go nie znalazł, przesłuchiwał strażników i kazał ich ukarać śmiercią. Sam zaś udał się z Judei do Cezarei i tam się zatrzymał. ²⁰ Gniewał się bardzo na mieszkańców Tyru i Sydonu. Lecz oni razem przybyli do niego, a pozyskawszy sobie Blastę, podkomorzego królewskiego, prosili o pokój, ponieważ sprowadzali żywność z kraju króla. ²¹ W oznaczonym dniu Herod, ubrany w szaty królewskie, zasiadł na tronie i miał do nich mowę. ²² A lud wołał: „To głos boga, a nie człowieka!” ²³ Natychmiast poraził go anioł Pański za to, że nie oddał czci Bogu. I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo. ²⁴ A słowo Pańskie rozszerzało się i roso. ²⁵ Barnaba i Szawel, wypełniwszy swoje zadania, powrócili z Jeruzalem, zabierając ze sobą Jana, zwanego Markiem⁵.

Chrześcijański autor *Dziejów Apostolskich* stosuje kilka zabiegów celem odpowiedniego nakreślenia okoliczności śmierci Agryppy I. Pierwszym z nich jest fakt stereotypiczności przedstawienia śmierci króla, którego autor wyraźnie oceniał negatywnie. Przypis w BT do wersetu 23 słusznie mówi o „typowej śmierci prześladowcy” i odsyła czytelnika do 2 Mch 9,5-9, a więc do podobnego opisu śmierci prześladowcy Żydów, króla Antiocha IV Epifanesa⁶. Pierwotny odbiorca chrześcijański zapewne sam skojarzyłby zbieżność okoliczności odejścia Agryppy i Seleucydy. Oczywiście istnieje taka możliwość, że rzeczywiście obaj ci władcy umarli z powodu podobnej choroby. Zgodność z historycznymi wydarzeniami ma tu jednakże drugorzędne zna-

⁵ *Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte.

⁶ Por. P. Lorek, „Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych”, *Theologica Wratislaviensis* 3 (2008), 23-29, gdzie omawiane są różnorodne przedstawienia ostatnich chwil Antiocha IV Epifanesa, wraz z ich ideologicznymi motywacjami i teologicznymi założeniami.

czeniu. Istotniejsze jest natomiast ideologiczne powiązanie Heroda z wcześniejszym prześladowcą Izraela⁷. Na takie zrównanie Agryppy z Antiochem raczej nie zgodziłby się niechrześcijański autor żydowski. Jak zobaczymy poniżej, Józef Flawiusz miał pozytywniejsze zdanie o tym monarsze. Natomiast chrześcijańskiemu pisarzowi zależało na tym, by w swoim dziele między innymi pokazać, że to właśnie uznający Jezusa za mesjasza Żydzi stanowią prawowierną kontynuację Izraela. Jak Machabeusze byli prześladowani przez greckiego króla, tak teraz chrześcijanie są nękani przez niewiernego władcę. Żydowski król, dzięki tej analogii, zaczyna w umysłach słuchaczy funkcjonować jako pogański prześladowca. Zbieżność między Antiochem i Agryppą ma miejsce nie tylko na poziomie opisów ich śmierci, ale również w przedstawieniu bezpośrednich ich przyczyn. Apoteoza Agryppy (Dz 12,22) nawiązuje do podobnej Antiocha (2 Mch 9,12). Takie porównanie może mieć za zadanie przekonywanie odbiorcy o tym, że Bóg Izraela jest po stronie żydowskich chrześcijan, reprezentowanych w Dz 12 przez straconego Jakuba oraz uwięzionego Piotra. Niewierny Izrael, reprezentowany przez króla, okazuje się działać przeciw Bogu. Tutaj znów więc dostrzec można chęć nadania wyznawcom Jezusa statusu prawowiernego Izraela prowadzonego przez Boga.

Dz 12,1-25 – co widać dobrze – stanowi odrębną jednostkę. Zaczyna się informacją o wszczętym przez Heroda prześladowaniu, a kończy na jego śmierci i krótkim podsumowaniu dotyczącym dalszego krzewienia się chrześcijaństwa. Oznacza to, że autor Dz łączy fakt śmierci Agryppy z prześladowaniami chrześcijan. Zależność ta pozbawiona jest jednak wyraźnego związku przyczynowo-skutkowego. Herod bowiem nie umiera z powodu prześladowania chrześcijan, ale z powodu jego reakcji na działania mieszkańców Tyru i Sydonu (Dz 12,23). Niemniej jednak czytelnik, bądź słuchacz, może odnieść wrażenie, że istnieje zależność między zgonem Heroda i uwięzieniem Piotra. Warto zauważyć, że cudowne uwolnienie Piotra z więzienia ma miejsce przed sądem na Agryppie. Wersety 24 i 25 mogłyby znaleźć się zaraz po wersecie 19, kończącym wątek ucieczki Piotra i jej konsekwencji. Oczywiście jest, że to śmierć Heroda, chociaż niezależna od jego prześladowań chrześcijan, tak naprawę sprawia, że zostają one przerwane. Stąd podsumowanie z wersetów 24-25 zaraz po informacji o odejściu króla. Stosując zatem zabieg oparty na *dispositio*, autor umieszcza historię zgonu Heroda zaraz po uwolnieniu Piotra, przez co daje do zrozumienia, że istnieje między

⁷ Hans Concelmann (*Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, 96-97) pisze następujące słowa: „To be eaten by worms (or by lice) is the typical death for one who despises God”, a następnie podaje kilka przykładów z literatury starożytnej. Por. również dyskusję Eugeniusza Dąbrowskiego: „Appendix VI: Prześladowania chrześcijańskie i śmierć Heroda Agryppy I”, w: *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, 510-514.

nimi zależność. Możliwe, że nie mógł tego zrobić bardziej jednoznacznie, ponieważ współczesnym znana była historia śmierci Agryppy, co widać ze zbieżnej relacji u Flawiusza, i niezaakceptowano by sugestii o tym, że Herod zginął z powodu prześladowań chrześcijan. Sytuację tę dobrze podsumowuje Hans Concelmann, który w następujący sposób komentuje wersety 20-23: „*By its incorporation into his context the originally independent legend receives an additional nuance. Agrippa's death is due not only to his hubris, but to his role as persecutor*”⁸. Waldemar Rakocy ujmuje to następująco: „Z punktu widzenia chronologii, epizody 12, 1-19 i 20-23 nie są ze sobą powiązane. Śmierć Jakuba ustala się często około r. 42; śmierć Heroda miała miejsce w r. 44 [...] Związek między obydwoma epizodami jest czysto literacki”⁹. Podobnie pisze Joseph Fitzmyer. On również dostrzega wpływ autora na konkretne rozumienie śmierci Agryppy poprzez umieszczenie jej w kontekście uwolnienia Piotra. Fitzmyer zauważa literackie powiązanie między historią Piotra a śmiercią Agryppy poprzez wskazanie na rolę anioła Pańskiego w Dz 12 (por. w. 7 z w. 23): „The ‘Angel of the Lord’ who delivered Peter from Herod Agrippa’s prison now strikes the king in retaliation for what He had done and because He failed to reckon with God. *In the Lucan context this would include his persecution of the early church*”¹⁰.

Warto również zwrócić uwagę na sposób, w jaki autor opisuje bezpośrednią przyczynę śmierci Agryppy. Dla podkreślenia, że król umarł z powodu sądu Bożego, wystarczyłaby pierwsza część wersetu 23: „Natychmiast poraził go anioł Pański za to, że nie oddał czci Bogu”, szczególnie, że autor Dz zajmuje się przedstawianiem historii rozwoju chrześcijaństwa, a nie dziejów monarchii herodiańskiej. Dodaje on jednak: „I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo”. Te słowa wydają się zbytlicznym dodatkiem, chyba że

⁸ Concelmann, *Acts of the Apostles*, 96 (emfaza dodana).

⁹ W. Rakocy, „*A Słowo Boże rozszerzało się i rośło*”. Programowa funkcja Dz 12,1-24 w kompozycji księgi, Lublin 1995, 105. Rakocy na innym miejscu (tamże, s. 136) stwierdza następująco: „Pozostaje do ustalenia, czy jest to kara za prześladowanie Kościoła, czy raczej za bluźnierczą postawę króla. Jego śmierć według w. 23 jest konsekwencją bluźnierczej postawy w Cezarei. Podkreśla to natychmiastowa (*parachrēma*) interwencja nieba, rodzaj śmierci i próba jej wyjaśnienia przez autora («ponieważ nie oddał czci Bogu»). W każdym razie można sądzić, że w intencji Łukasza jest ona również karą za wszczęte prześladowanie. Wskazuje na to powiązanie obydwu epizodów Dz 12 z punktu widzenia gramatycznego i logicznego”.

¹⁰ J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, 491, emfaza dodana. Por. również Rakocy, „*A Słowo Boże rozszerzało się i rośło*”, 103: „Oprócz wypowiedzianych słów, jednym działaniem anioła jest trącenie apostoła w bok, aby go obudzić, i wyprowadzenie go z więzienia. Imiesłowowi w aoryście *pataxas* (w. 7b) odpowiada w w. 23 ten sam czasownik (*epataxen*), gdzie jest opisana jedyna czynność anioła Pańskiego. Tym razem jest to dotknięcie śmiercią bałwochwalczego króla. Obie czynności anioła Pańskiego, przedstawione za pomocą tego samego czasownika *patassō*, przywołują się nawzajem i dostarczają obu epizodom wiążący je literacki element”.

weźmie się pod uwagę retoryczną perswazję twórcy Dz. Dla podkreślenia swojego stosunku do Heroda dodaje on odpychające szczegóły jego śmierci. Fitzmyer ma rację: „So Luke describes the demise of Herod Agrippa I, using a genre well known in Greek literature. [...] The gruesome details are supposed *to enhance* the account of the death deserved by those who despise God (or the gods)”¹¹.

Uwaga Fitzmyera odnośnie do roli anioła Pańskiego w stosunku do Piotra i Agryppy prowadzi do obserwacji kolejnego zabiegu retorycznego. Okropność śmierci Heroda jest mianowicie potęgowana poprzez intencjonalnie nakreśloną paralelę między postacią Piotra i Agryppy. Piotrowa wierność Bogu i ostateczne cudowne uniknięcie śmierci stoi w kontraście do apoteozy Agryppy i idącego za nią okropnego zgonu. Bez historii uwolnienia Piotra śmierć Agryppy byłaby mniej wyrazista. Splecenie tych dwóch epizodów – jak choćby przez wspomniane już wyżej działanie anioła, czy też poprzez pokazanie, że modlitwa kościoła do Boga (w. 5) przynosi uwolnienie od niechybnej śmierci, zaś aklamacja Fenicjan (w. 22) prowadzi do śmierci – wzmacnia negatywny obraz władcy.

Kolejna retoryzacja opisu śmierci króla (przynajmniej z perspektywy nieiteistycznego czytelnika) może polegać na uznaniu związku między oddaniem Agryppie boskiego hołdu przez Fenicjan i następującym po nim brakiem oddania przez niego chwały Bogu a jego nagłym zgonem. Przyczynowy związek między chorobą a śmiercią jest możliwy do zaakceptowania niezależnie od pochodzenia religijnego, natomiast zależność między nieoddaniem czci Bogu i następującą po tym śmiertelną chorobą jest jedynie (jeśli w ogóle) czasowa, nie przyczynowo-skutkowa. Inny autor mógłby arbitralnie powiązać śmierć Heroda z innym, poza chorobą, wydarzeniem, jak to rzeczywiście ma miejsce w kolejnej relacji.

2. „WOJNA ŻYDOWSKA”

W *Wojnie Żydowskiej* Józefa Flawiusza znajdujemy krótki opis śmierci Agryppy: „Niebawem z tak wielkiego królestwa zaczęły płynąć do skarbu Agryppy ogromne bogactwa. Środki te król przeznaczał na nie byle jakie cele. Wokół Jerozolimy począł bowiem wznosić tak potężne mury, że gdyby budowę ich ukończono, daremny byłby trud oblegania miasta przez Rzymian. Lecz zanim dzieło to osiągnęło odpowiednią wysokość, zmarł on w Cezarei”¹².

¹¹ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 491, emfaza dodana.

¹² Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001, 172 (II 11:6).

Flawiusz donosi, że Agryppa zmarł w Cezarei. Nie śpieszy on jednak dodać, choćby w skróconej formie, informacji o apoteozie Heroda i następującej po niej chorobie i śmierci, jak to czyni w swoim dziele *Dawne Dzieje Izraela* (dalej: *Antiq.*), o czym poniżej. Opis śmierci Agryppy w *Wojnie Żydowskiej* (dalej: *BJ*) nie zawiera żadnych negatywnych sugestii wobec osoby Heroda – brak w niej obecnego w Dz wymiaru kary boskiej i formułowanego wobec króla oskarżenia. Przeciwnie, Flawiusz wyraża smutek z powodu przedwczesnego odejścia Heroda. Przedwczesny zgon Agryppy w Dz jest łączony z wyrokiem boskim, zaś w *BJ* z żalem i ubolewaniem – dwa krótkie opisy i dwie przeciwne perspektywy.

Pisząc o śmierci Heroda, Flawiusz wychwala go za wznoszenie murów obronnych wokół Jerozolimy. Z relacji w *Antiq.* wynika, że śmierć Agryppy nie miała żadnego związku z budowaniem przez niego obwarowań. Znajdujemy tam Agryppę, który z rozkazu cesarza Klaudiusza posłusznie zaprzestaje budowy, co ma raczej wydźwięk negatywny¹³; sam zaś opis śmierci króla zamieszczony jest znacznie później. Natomiast w *BJ* Flawiusz wyraźnie wybiera Agryppę. Wybiera to, co pozytywne z jego życia, a więc budowę murów obronnych, i zestawia z opisem jego śmierci (argument retoryczny oparty na *ethosie* bohatera). Taki zabieg retoryczny pozytywnie nastraja czytelnika do Heroda (argument retoryczny oparty na *pathosie* odbiorcy). Znając późniejsze losy Jerozolimy związane z najazdem cesarza Wespazjana na Palestynę i zburzeniem Jerozolimy przez Tytusa, można odczuć melancholię w słowach Flawiusza z powodu odejścia Heroda. Opis śmierci Agryppy w *BJ* jest ideologicznie nacechowany. W retorycznym powiązaniu jednego z wątków życia Agryppy z jego śmiercią doszukać się można sympatii Flawiusza wobec żydowskiego króla. Podobną arbitralność zestawienia, choć z zupełnie przeciwnym przesłaniem, dostrzegliśmy powyżej w Dz, gdzie śmierć Heroda jest powiązana z prześladowaniami chrześcijan.

Jeśliby założyć, że śmierć Heroda rzeczywiście spowodowana była jakąś chorobą i nie jest to jedynie czysty zabieg retoryczny, to można zarzucić Flawiuszowi w *BJ* świadome pominięcie istotnego elementu z życiorysu Agryppy. Gdyby nie lektura Dz, bądź *Antiq.*, czytelnik mógłby nigdy się nie dowiedzieć o niechlubnym końcu życia żydowskiego monarchy. Gdyby nie inne relacje ostatnich chwil z życia Agryppy, zastosowany przez Flawiusza zabieg pominięcia na zawsze wyrugowałby z pamięci historię o nagłej śmierci Heroda. Opisywać historię, to ją współtworzyć – w umysłach potomnych

¹³ Agryppa wówczas umacniał mury Jerozolimy od strony Nowego Miasta na koszt publiczny, rozbudowując je wszedz i w górę. I byłby je uczynił zdolnymi oprzeć się wszelkiej sile ludzkiej, gdyby zarządca Syrii, Marsus, nie doniósł o tym przedsięwzięciu listownie Cezarowi Klaudiuszowi. Podejrzewając, że może dojść do jakiegoś buntu, Klaudiusz rozkazał Agryppie natychmiast zaprzestać budowy, a król nie chciał okazać się nieposłuszny” (Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001, 847 (XIX 7:2)).

król umiera taką śmiercią, jaka została mu pośmiertnie przypisana przez kronikarza.

3. „DAWNE DZIEJE IZRAELA”

Upłynęły już trzy lata jego panowania nad całą Judeą, gdy udał się do miasta Cezarei, które przedtem nazywało się Zamkiem Stratona. Tutaj urządził widowiska na cześć Cezara, wiedząc, że były one ustanowione jako uroczystość obchodzona za jego pomyślność. Z tej okazji ściągnęli tu w wielkiej liczbie urzędnicy i zaciejsi ludzie z całej prowincji. W drugim dniu widowisk odziany w szatę, która była całkowicie utkana z niezwykłym kunsztem ze srebra, przybył o świcie do teatru. Wtedy w promieniach wschodzącego słońca srebro przedziwnie jaśniało, wydając blask, który budził u patrzących na nie uczucia bojaźni zmieszane z nabożnym szacunkiem. Zaraz więc pochlebcy ze wszystkich stron zaczęli wznosić okrzyki, które jemu samemu nie miały wyjść na dobre, nazywając go bogiem: „Bądź nam miłościwy – wołali – i choć dotychczas baliśmy się ciebie jako człowieka, to odtąd uważamy cię za istotę wyższą od śmiertelników”. Król nie zganił ich ani nie odrzucił ich bezbożnego pochlebstwa. Lecz wkrótce potem podniósłszy głowę, zobaczył nad sobą sowę siedzącą na rozciągniętym sznurze. Od razu pojął, że jest ona dlań zwiastunem nieszczęścia, tak jak poprzednio szczęścia, i serce ścisnęło mu się ze smutku. Nagle uczuł boleści w brzuchu, które od razu wystąpiły z wielką gwałtownością od samego początku. Rzucił się więc ku przyjaciółom i rzekł: „Oto ja, wasz bóg, muszę już rozstać się z życiem, gdyż los natychmiast udowodnił, jak kłamliwe były skierowane do mnie słowa. Nazwaliście mnie nieśmiertelnym, a oto już śmierć po mnie przychodzi. Lecz trzeba przyjąć swój los, skoro Bóg tak postanowił. Wszak nie żyłem nigdy lichym życiem, lecz w szczęśliwej wspaniałości”. Gdy mówił te słowa, dręczył go coraz bardziej wzmagający się ból. Czym prędzej zanesiono go do pałacu, a po całym mieście rozeszła się pogłoska, że już w ogóle walczy ze śmiercią. I zaraz cały lud z żonami i dziećmi, odziany obyczajem ojczystym we włosienice, począł zanosić modły do Boga za króla i wszędzie rozlegał się płacz żałosny i jęki. Król leżący w wysoko położonej komnacie patrzył z góry na rozciągniętych na ziemi i sam nie mógł powstrzymać się od łez. Wreszcie wyczerpany nieustannymi, trwającymi już pięć dni bólami brzucha zszedł ze świata¹⁴.

Choć przedstawienie okoliczności śmierci Agryppy w tym fragmencie wydaje się zbieżne z krótszym opisem w Dz, to jednak należy dostrzec między nimi znaczne różnice. Autor Dz chce u swoich czytelników wywołać uczucia pogardy wobec Heroda: za nieoddanie chwały Bogu oraz prześladowanie chrześcijan Herod został właściwie ukarany. W *Antiq.* Flawiusz chce

¹⁴ *Antiq.* XIX 8:2.

wywołać zgoła odmienne uczucia. U niego Agryppa staje się postacią tragiczną. Epizod z sową¹⁵ sugeruje, że jego śmierć od dawna była mu pisana. Potwierdzają to również i jego słowa: „Lecz trzeba przyjąć swój los, skoro Bóg tak postanowił”. Czytelnik czuje się bezradny. Chciałby pomóc Herodowi, skoro on zrozumiał swój błąd. Trudno mu nie współczuć, jeśli dowiaduje się o tym, że cały lud we włosienicach modlił się za niego, a on sam umierał we łzach, widząc oddanie podwładnych. W takim świetle opisu bólu i cierpienia króla spowodowanego jego chorobą nie da się odczytywać jako zasłużonej kary boskiej. Chce się współczuć i pomóc w cierpieniach. Dowiadujemy się ponadto, że to pochlebstwa przyjaciół stały się przyczyną jego mąk i śmierci. Gdyby wiedzieli oni, jaki skutek spowodują ich pochlebstwa, na pewno by się na nie nie zdobyli.

Zaraz po opisie śmierci Agryppy przywołanym powyżej, Flawiusz śpieszy donieść, nad iloma to terenami panował Herod (cała Palestyna)¹⁶. Wspomina również o znacznych dochodach pozyskiwanych przez Agryppę z podległych mu ziem oraz o jego wielkiej hojności¹⁷. W następnym fragmencie gani mieszkańców Samarii, którzy dowiedziawszy się o śmierci Heroda, zaczęli się radować i niepoprawnie zachowywać, nie pamiętając o dobrodziejstwach, jakie otrzymali od Agryppy¹⁸. Wszystkie te informacje podane przez Flawiusza mają na celu wzbudzić szacunek wobec osoby króla. Autor stosuje więc tutaj wyraźny argument retoryczny typu *pathos* poprzez stworzenie odpowiedniego *ethosu* króla.

Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób Flawiusz odnotowuje pierwszą reakcję Heroda na aklamację Fenicjan. Píše on mianowicie, że „Król nie zganił ich ani nie odrzucił ich bezbożnego pochlebstwa”. Witherington określa ów zabieg jako dodatkowy „łagodzący komentarz” (*the mitigating remark*)¹⁹. Z drugiej zaś strony autor Dz, dla wzmocnienia potępienia Agryppy, omija jakąkolwiek jego reakcję – po samej aklamacji niezwłocznie następuje sąd dokonywany przez anioła Pańskiego. U obu autorów można dostrzec historyczno-ideologiczną *Tendenz*. Jeden osłabia błędną, z perspektywy teistycznej, reakcję Agryppy, drugi zaś ją wzmacnia dla intensyfikacji winy.

Przywołane przez Flawiusza informacje o wielkich dokonaniach Agryppy zaraz po opisanu jego śmierci, jak i następujące po tym przedstawienie reakcji ludności na jego odejście, można skontrastować z tym, co po stwierdzeniu śmierci Agryppy píše autor Dz: „A słowo Pańskie rozszerzało się i rosło” (Dz 12,24). Okazuje się, że podobnie jak Flawiusz, autor Dz

¹⁵ Por. *Antiq.* XVIII 6:7.

¹⁶ *Ant.* XIX 8:2.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Antiq.* XIX 9:1.

¹⁹ B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998, 390, przyp. 111.

nie omieszkął wspomnieć o pozytywach, tylko że dla niego są one możliwe dzięki śmierci Agryppy, a nie dzięki jego działaniom za życia. Obaj autorzy bazują na oczekiwaniach odbiorców związanych z naturalnym rozwojem opisów. Po śmierci króla powinna pojawić się refleksja oceniająca skutki jego panowania. W tym przypadku sugestia autora Dz jest wyraźna: pozytywne skutki przynosi śmierć monarchy, a nie jego życie.

Porównując opisy ostatnich chwil Heroda w Dz i *Antiq.*, można zwrócić uwagę nie tylko na to, co po nich następuje, ale i na to, co je poprzedza. W Dz pojawia się historia uwięzienia Piotra i cudownego jego uwolnienia. W *Antiq.* zawarta jest podobna historia uwięzienia i prób uwolnienia Sylasa. Dowiadujemy się, że Sylas został mianowany przez Agryppę dowódcą jego wojsk (rozdz. VI, par. 3). Wcześniej zaś był jedną z osób, które pomagały Agryppie podczas jego uwięzienia (księga XVIII, rozdz. 6, par. 7). Jako dowódca pozostał oddany Agryppie, co zaowocowało ich przyjaźnią. Niestety, poprzez ciągle przypominanie Agryppie jak mu pomógł, gdy ten był w więzieniu, oraz poprzez wspomnianie o późniejszych jego poświęceniach, rozjątrzył Agryppę do tego stopnia, że ten go uwięził. Agryppa później żałował swojej decyzji i chciał wypuścić Sylasa z więzienia. Ten jednak poprzez niezmiennie swe postępowanie ostatecznie zmusił Agryppę do pozostawienia go w kajdanach. W tym miejscu Flawiusz kończy historię o Sylasie i przez kolejnych pięć paragrafów²⁰ podejmuje inne wątki, by ostatecznie przejść do samego opisu ostatnich dni Agryppy²¹. Co ciekawe, zaraz po ich przedstawieniu niespodziewanie wraca do Sylasa: „Zanim rozeszła się wieść wśród ludu, że ducha wyzionął, Herod, władca Chalkis, oraz Heliasz, dowódca wojska i przyjaciel króla, wysłali po wzajemnym porozumieniu się najodpowiedniejszego ze swych sług, Arystona, i zgładzili, rzekomo na rozkaz króla, Sylasa, który był ich wrogiem”²². Widać zatem, że historia Sylasa, jego życie, uwięzienie i śmierć jest powiązana przez Flawiusza z uwięzieniem, życiem i śmiercią Agryppy. Sylas pomagał Agryppie w więzieniu, ten zaś wtrącił go do więzienia, ale później chciał go uwolnić. Ostatecznie okłamany przez Heroda, władcę Chalkisu oraz Heliasza, Sylas ginie w przekonaniu, że to stało się z rozkazu Agryppy. Historię o Sylasie i Agryppie można porównać z historią Piotra i Heroda. Nie sugeruję, jakoby te historie miały jakikolwiek związek ze sobą. Chcę jedynie pokazać, że oprócz istnienia zastosowanych przez poszczególnych autorów zabiegów retorycznych, powstają nowe, nieobecne w ich świadomości, gdy czytelnik ma możliwość zestawzić dwie odrębne relacje o śmierci Heroda. Piotr w Dz unika śmierci i *wydostaje się* z więzienia wbrew woli Agryppy. Sylas zaś u Flawiusza *ginie* w więzieniu również wbrew domniemanej woli Agryppy. Jak widać, wszystko się dzie-

²⁰ Mianowicie od 7:2 do 8:1.

²¹ *Antiq.* XIX 8:2.

²² *Antiq.* XIX 8:3.

je wbrew jego pragnieniom. W obu relacjach nieszczęśliwie umiera, w obu relacjach powiązane z jego osobą postaci spotyka odmienny i odwrotny od spodziewanego los. Tego typu treści – jak już powiedziano – nie są zawarte w samych relacjach historycznych. Rodzą się one w czytelniku porównującym oba teksty i – podobnie jak środki retoryczne świadomie zastosowane przez autorów – one również wpływają na odbiorcę, kreślą w jego umyśle nowe obrazy śmierci Heroda. Jest to przykład pozaautorskiej, odczytelniczej autoperswazji. W jednym przypadku potęguje się negatywny, a w drugim tragiczny obraz Heroda.

Innym przykładem autoperswazji odczytelniczej może być arbitralne powiązanie Piotra z Dz 12 ze skądinąd nieznanym – jak twierdzi Jan Radożycki²³ – Szymonem z Jerozolimy. Zanim historyk przejdzie do opisu śmierci Heroda, dwa paragrafy wcześniej podaje następujące wydarzenie:

Zdarzyło się jednak, że pewien rodowity Jerozolimczyk imieniem Szymon, który uchodził za znawcę praw, zwołał rzeszę ludzi na zebranie w czasie, gdy król udał się do Cezarei, i ośmielił się oskarżyć go, że jest nieczysty i że powinno się mu zabronić wstępu do świątyni, do której wolno wchodzić tylko ludziom rytualnie nieskazitelnym. Dowódca załogi miejskiej napisał do króla, że Szymon wypowiedział takie słowa przed ludem. Król wezwał go do siebie i, ponieważ był wtedy w teatrze, kazał mu usiąść obok siebie, po czym rzekł spokojnym i łagodnym głosem: „Powiedz mi, co tu się dzieje takiego, co jest zakazane przez Prawo?” Na to nie wiedział, co odpowiedzieć, i prosił o przebaczenie. Wtedy król pojednał się z nim szybciej, niż można było się spodziewać, ponieważ uważał, że łagodność bardziej niż złość jest godna króla, i wiedział, iż wielkim ludziom bardziej przystoi pobłażliwość niż gniew. Przeto odprawił Szymona i jeszcze go obdarował²⁴.

Zacytowana historia o Szymonie ma swoje znaczenie w rozwijanej przez Flawiusza fabule. Nabiera jednakże nowego, gdy zestawia się ją z wydarzeniami z Dz 12. Tam też imiennik Szymona ma zatarg z Agryppą. U Flawiusza Agryppa reaguje rozważnie i spokojnie, w Dz każe stracić nieostrożnych stróżów (Dz 12,19). U Flawiusza łagodzi konflikt z Szymonem, w Dz go potęguje (12,1-4). U Flawiusza wystawienie Szymona przed ludem jest z pożytkiem dla niego, zaś w Dz ma skutkować jego śmiercią (12,4). To zestawienie Piotra i Szymona wpływa na interpretację śmierci Agryppy. W jednym przypadku czytelnik jest zmuszany do uznania jej słuszności, w drugim do ubolewania nad jej tragicznością. Zestawienie dwóch przeciwstawnych opisów ostatnich poczyną Agryppy, tak naprawę je jeszcze bardziej polaryzuje. Odbiorca dokonując zabiegu zestawienia relacji, wprowadza nowe pokłady znaczeń potępiających i uniewinniających Heroda. Śmierć Heroda staje się

²³ Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, 847, przyp. 149.

²⁴ *Antiq.* XIX 7:4.

niewiadomą, a czytelnik wpierw poddany autoperswazji, ostatecznie pozostaje między *śmierciami* Heroda.

4. EUZEBIUSZ Z CEZAREI

Z *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei wynika, że on także czytał zarówno Dz 12, jak i *Antiq.* XIX. Celem tego chrześcijańskiego starożytnego historyka jest wykazanie historycznej zbieżności między relacjami autora Dz i Flawiusza. Euzebiusz, przed zacytowaniem wersji Flawiusza, pisze: „Podziwiać trzeba także i w tem niepojętem zdarzeniu zgodność Pisma św. z opowiadaniem Józefa, który w XIX księdze swych Starożytności daje tem samem wymowne świadectwo prawdzie i dosłownie cud ten [...] opisuje”²⁵. Podobnie stwierdza tuż po jej przywołaniu: „Podziw mnie bierze, jak Józef tutaj i gdzieindziej zgodnie z Pismem św. prawdę pisze”²⁶. Skupiając się na historycznej zbieżności relacji dwóch autorów, Euzebiusz pomija jednakże odmienne ich tendencje i cele prezentacji śmierci Agryppy. Chcąc wykazać zgodność między relacjami, posuwa się wręcz, według Lisieckiego, do zamiany obecnej w oryginalnej wersji *Antiq.* sowy na występującego w Dz anioła²⁷. W ten sposób nie tylko tuszuje różnice w opisach, ale i pomija różnice w ich rozumieniu.

Sam zaś opis śmierci Agryppy u Euzebiusza brzmi następująco:

Za niegodziwe zamysły, wykonane przeciwko apostołom, dosięgła króla kara bez żadnej zwłoki, i natychmiast pochwycił go anioł-mściciel sprawiedliwości bożej. Zaraz po dokonanych na apostołów zamachu, opowiadają Dzieje apostoelskie, wyruszył król do Cezarei i tam w uroczyste święto przybrał się w wspaniały płaszcz królewski i z wysokiej trybuny przemówił do ludu. Naród zaś cały mowę jego oklaskiwał z uwielbieniem, jak gdyby to były słowa boże, a nie człowiecze. Wtem, jak opowiada Pismo, uderzył go anioł Pański, tak że stoczony przez robaki, ducha wyzionął²⁸.

Należy pokrótce wskazać na retoryczność tego ujęcia śmierci Agryppy. Najważniejszą obserwacją wydaje się fakt, że to co autor Dz mówi pośrednio, Euzebiusz wyraża już bezpośrednio. U historyka z III/IV w. zgon Heroda jako kara za prześladowanie apostołów jest już wyartykułowana jedno-

²⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, 62 (II 10:2). Dalej *Hist. eccl.*

²⁶ *Hist. eccl.* II 10:10.

²⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna*, 63, przyp. 2.

²⁸ *Hist. eccl.* II 10:1.

znacznie. W Dz można domyślać się tego związku, zaś u Euzebiusza jest on podany na samym początku relacji śmierci Heroda. Staje się ów związek perspektywą interpretacyjną następującego po nim opisu.

Kolejną intensyfikację relacji Dz można dostrzec u Euzebiusza w sposobie przedstawienia medium wykonywanej kary. W Dz 12,23 jest nim po prostu „anioł Pański”, u Euzebiusza mowa jest już o „aniele-mścicielu sprawiedliwości bożej”. Takie przedstawienie anioła retorycznie wzmacnia sprawiedliwość i nieuchronność śmierci króla traktowanej jako kary za prześladowania chrześcijan.

Na koniec należy jeszcze wrócić do poruszanej wcześniej idei autoperswazji odczytelniczej i jej konsekwencji egzegetycznych przy lekturze Dz i *Antiq.* Euzebiusz, zapewne z powodów apologetycznych, nie chce wskazywać na różnice między opisami Dz 12 i *Antiq.* XIX. Można domyślać się, że jednym z jego celów jest niedopuszczenie do powyżej opisanego zjawiska polaryzacji wizerunków Heroda w Dz i *Antiq.* Euzebiusz woli przekonać czytelnika do tego, że relacja Flawiusza zgadza się z relacją biblijną.

* * *

W zakończeniu warto jeszcze raz odnieść się do artykułu Pindela, który twierdzi, że „Nowa retoryka uznaje za retoryczny każdy tekst i każdy sposób argumentacji. W ten sposób okazuje się uniwersalnym narzędziem do opisu perswazji tak bogatej i różnorodnej księgi, jaką jest bez wątpienia Biblia”²⁹. Przykładem zastosowania tego twierdzenia mogą być poczynione w niniejszej pracy obserwacje na temat relacji śmierci Heroda Agryppy I.

Wynika z nich, że każdy opis w odmienny sposób oddaje ostatnie chwile życia króla żydowskiego, każdy inaczej ujmuje jej znaczenie. Poszczególni autorzy z powodu swoich literackich celów, jak i odrębnych światopoglądów stosują różne zabiegi retoryczne. Ich intensyfikacja sprawia, że przedmiot relacji, jakim jest śmierć władcy, staje się miejscami drugorzędny. Na pierwszy plan wysuwa się zaś chęć przekazania własnych opinii, a nie historii jako takiej.

Podczas analizy poszczególnych relacji zaobserwowano również zjawisko autoperswazji odczytelniczej. Nie tylko autorzy wpływają na nas przez swe dzieła, ale i czytelnik sam – niekiedy nieświadomie – kształtuje swój odbiór, zestawiając ze sobą różne utwory. Tworzą się w ten sposób nowe znaczenia, a przez to zmienia się i intensyfikuje proces przekonywania.

²⁹ Pindel, „Nowa retoryka”, 436.

RHETORIC IN HEROD AGRIPPA I'S DESCRIPTIONS OF DEATH

Summary

Accounts of the last moments of the life of an individual, and his or her death itself inevitably incorporate an interpretatory dimension. This is caused by the selectiveness of the representation, in which some facts are emphasized and others, out of necessity, are ignored. Ancient historiography frequently undertook to note the decease of a monarch. A relation of the death of a king, who was a representative of one of the main social institutions, became an opportunity to state his importance, which in turn functions as a means of propagating specific values and worldviews, and a way to strengthen the identity of a given social group. Particular accounts of a ruler's death thus contain a persuasive dimension, by which the authors argue their own version of events and perspective. This rhetoric may be observed in the selected descriptions of the decease of Herod Agrippa, a Jewish ruler from the 1st century AD.

The Christian relation from the Acts of Apostles and the Jewish versions from Josephus with later reference to them by Eusebius of Caesarea will be discussed. This analysis will not attempt to reconstruct the real history of the last moments of Agrippa on the basis of differing accounts. It will rather aim at underlining the multiple means of persuasion employed by individual authors.

The paper will also touch upon the phenomenon of auto persuasion of the reader. A contemporary reader comparing available descriptions of Herod's death observes new connections between them, which provide the basis for new meanings not present individually in the sources themselves. Ultimately it turns out that it is not only the separate accounts which aim to convince, but also their juxtaposition by the reader which also contains a persuasive dimension.

CEZARY KORZEC

SPRAWOZDANIE
Z 47. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH,
OLSZTYN, 22-24 WRZEŚNIA 2009

Wyższe Seminarium Duchowne w Olsztynie stało się miejscem corocznego spotkania biblistów polskich. Od sześciu lat ukształtowała się praktyka, według której spotkanie biblistów odbywa się w dwóch etapach. Pierwszego dnia, w tym roku był to 22 września, odbywa się walne zebranie przewidziane statutem Stowarzyszenia Biblistów Polskich (SBP; zobacz stronę oficjalną www.sbp.net.pl), w dwóch kolejnych mają miejsce sesje naukowe i inne wydarzenia związane z sympozjum. Stowarzyszenie powołane sześć lat temu skupia obecnie ponad 250 biblistów z całego kraju. Jest najliczniejszym gremium teologicznym w Polsce. Funkcję przewodniczącego SBP pełni ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (SBP 1¹).

Pierwszy dzień 47. Sympozjum Biblistów Polskich rozpoczęto mszą św. odprawioną w kaplicy Seminarium Duchownego w Olsztynie. Przewodniczył jej i homilię wygłosił ks. arcybiskup Edmund Piszcz. W swoim słowie nawiązał do proklamowanej Ewangelii (Łk 9,1-6), podkreślając znaczenie ubóstwa jako czynnika zapewniającego wewnętrzną wolność w głoszeniu Ewangelii.

Pierwszą sesję poprzedziło powitanie uczestników ze strony rektora Seminarium Duchownego ks. prof. dr hab. Władysława Nowaka oraz relacja ks. dr hab. Artura Maliny (SBP 101) z pogrzebu ks. prof. dr hab. Stanisława Pisarka (SBP 11). W relacji podkreślił gotowość ks. prof. Pisarka na spotkanie z Jezusem Chrystusem, którą potwierdzał podczas poprzedzających

¹ Liczba przy nazwie stowarzyszenia jest numerem członkowskim. Lista członków jest publikowana każdego roku w *Zeszytach Naukowych Stowarzyszenia Biblistów Polskich* oraz na stronie internetowej <http://www.sbp.net.pl/czlonkowie.html#spisy>.

śmierć licznych rozmów. Ten zasłużony biblista długą chorobę przeżywał w duchu wiary i łączył się w niej z cierpieniem Jezusa Chrystusa.

Sesję poprowadził ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (SBP 3). W słowie wprowadzenia wspominał swoje pierwsze wystąpienie na sympozjum biblistów polskich, które miało miejsce 34. lata temu właśnie w Olsztynie. Pierwszy referat wygłosił ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (SBP 50). W wystąpieniu „Urząd kapłański w Izraelu do powstania monarchii” nawiązał do roku kapłaństwa przeżywanego aktualnie w Kościele. Zrozumienie źródeł kapłaństwa w Izraelu ze względu na szczupłość źródeł biblijnych powinno dokonać się na podstawie szerokiego kontekstu Bliskiego Wschodu. Wśród tekstów biblijnych na uwagę zasługuje Sdz 17-19. Narodziny grupy społecznej kapłanów zostały powiązane z pokoleniem Lewiego i procesem zasiedlania Kanaanu. W tym procesie lewici stopniowo przejmowali kontrolę nad lokalnymi miejscami kultu. Akty kultu nie polegały na składaniu ofiar. Było to raczej zadaniem ojców rodzin i osób pełniących inne funkcje społeczne, np. sędziowie lub królowie. Wydaje się, że forma ofiarnicza kultu pojawiła się dopiero w momencie utraty wpływu na funkcje związane z wyroczniami. Ta właśnie funkcja jest związana z pierwotnym kapłaństwem. Kapłan asystował przy udzielaniu bożych wyroczni, pośrednicząc w rycie konsultacji. Z tego wyrosła późniejsza posługa nauczania Tory. W trakcie wystąpienia została zaprezentowana tylko część referatu, całość ukaże się drukiem.

Punktem wyjścia drugiego referatu „Wybraństwo jako kategoria zbawcza według Rz 9” wygłoszonego przez ks. prof. dr hab. Waldemara Rakocego (SBP 48) był werset szósty tytułowego fragmentu: „Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem”. W przedłożeniu referujący zapytał o znaczenie przesłanki etnicznej w wyborze dokonywanym przez Boga. Po przedstawieniu strategii argumentacyjnej obecnej w kolejnych wersetach tego rozdziału, Apostoł nawiązuje w nich do postaci patriarchów: Izaaka i Jakuba, referujący przeszedł do prezentacji zasadniczej tezy Pawła, którą jest – według prelegenta – rozumienie wybrania bez odwoływania się do przynależności etnicznej.

Wykłady zaowocowały licznymi pytaniami, które skoncentrowały się na roli i znaczeniu kapłaństwa w Izraelu. Należy zaznaczyć, że wykład nawiązywał swoją treścią do przeżywanego obecnie w Kościele roku kapłaństwa. Ks. prof. Chrostowski, nawiązując do drugiego referatu, zwrócił uwagę na potrzebę sformułowania podstaw chrześcijańskiej teologii judaizmu.

Drugą sesję prowadził ks. dr hab. Dariusz Kotecki (SBP 150). W jej trakcie zostały wygłoszone jeden referat i komunikat, które prezentowały dorobek badań nad Księgą Hioba. Referat „Księga Hioba – spór o istotę teologii” wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Tronina. Po przedstawieniu treści księgi i postawionych w niej pytań, referujący przeszedł do prezentacji obecnej w księdze kontestacji teologii popularnej. Stąd dobór ze strony autora Hi następujących środków stylistycznych: ironia, zapytanie czy zawieszenie

myśli. Zamysł teologiczny wpłynął także na wybór rodzaju literackiego całej Księgi, jakim jest dialog. Tło narracyjne Hi 1-2, w którym pojawia się element cierpienia, wyostreza jeszcze bardziej sytuację kontestacji. Cierpienie prowokuje dramatyczne pytania teologiczne.

Kontynuacją referatu był następujący po nim komunikat dr Barbary Strzałkowskiej (SBP 236) zatytułowany: „Dwa oblicza żony Hioba – Biblia Hebrajska i Biblia Grecka”. Wychodząc od krytyki tekstu różnych wydań Hi, w których część narracyjna księgi ma różne formy, postawiła pytanie o rolę żony w historii Hioba. Zasadnicza różnica rysuje się pomiędzy dwoma wersjami; LXX krótsza w przekazie tekstu niż TM. Wydaje się, że LXX ukazuje żonę jako osobę współcierpiącą z Hiobem. Ma to szczególne znaczenie w świetle praktyki egzegetycznej Ojców Kościoła, którzy interpretując tę postać, uważają ją za współpracownika szatana. Myśl zawarta w LXX jest rozwinięta w apokryfach aleksandryjskich, które przedstawiają żonę Hioba jako wołającą o śmierć. W komunikacie referująca udokumentowała rozwój linii interpretacyjnej Hi, która we współczesnym kontekście umacniania się teologii feministycznej ma duże znaczenie.

Dyskusja, która wywiązała się po przedstawieniu referatów, świadczyła o ich jakości. Pytania i refleksje pogłębiały przedstawione treści, a także wskazywały na nowe możliwości interpretacyjne Księgi Hioba.

Sesję zakończyły prezentacja wkładu SBP w przeżycie roku św. Pawła w Kościele oraz informacje wydawnicze. Liczba wygłoszonych w roku św. Pawła referatów, ponad 100, i zorganizowanych konferencji, około 40, oraz innych inicjatyw (koncertów, rekolekcji, pielgrzymek itd.) – wskazuje na duży wysiłek środowiska polskich biblistów w popularyzacji osoby św. Pawła i jego dzieła. Informacje wydawnicze stanowią stały punkt corocznych spotkań. Są one uzupełnieniem treści prezentowanych referatów i komunikatów oraz zachętą do wartościowych zakupów, których można dokonać na stoiskach w trakcie trwania sympozjów.

Trzecią sesję prowadził ks. prof. dr hab. Tadeusz Żywica (SBP 95). Pierwszy referat „Moralność objawiona – źródła i wyzwania” wygłosił ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk. Zmiany w języku teologii posoborowej dotknęły także przepowiadania moralnego. Po Soborze Watykańskim II ukazały się liczne teologie moralne, a wśród nich te oparte na Biblii. Wśród tych ostatnich ujawniła się wielość poglądów co do waloru etycznego tekstów biblijnych. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność” nie tylko miał na celu wyjaśnienie pewnych kwestii praktycznych, ale także wskazanie reguł mających w przyszłości służyć opracowywaniu wartościowych teologii moralnych opartych na Biblii. Dokument zrodził się z inspiracji Jana Pawła II. Referujący położył nacisk na pojęcie „moralności objawionej” i kryteria moralności biblijnej, które stanowią istotną treść dokumentu. Moralność objawiona odróżnia się od pewnej etyki naturalnej, ma swoje źródło w Bogu. Waler szczególny dokumentu, według referującego, tkwi w przerzuceniu

pomostu między horyzontem teologicznym Biblii a życiem współczesnych chrześcijan mierzących się z trudnymi wezwaniami współczesnego życia.

Pan prof. dr hab. Michał Wojciechowski, kontynuując nurt zagadnień etyczno-biblijnych, przedstawił referat na temat etyki Księgi Judyty. Mimo dużego zainteresowania tą księgą, w ostatnich latach brakuje tekstów odnoszących się do jej nauczania etycznego. W swoim wystąpieniu wskazał na kluczowe momenty księgi, zwłaszcza te dotyczące przemocy, które u współczesnego lektora mogą budzić zdziwienie, a nawet zgorszenie.

Referaty spotkały się z żywą reakcją słuchaczy. Jego wyrazem były postawione pytania i dyskusja, która zakończyła sesję. Uwaga skupiła się na kwestiach szczegółowych, jak odmiennosc interpretacji tych samych tekstów i przypisywanie im odmiennego waloru moralnego.

Kolejny dzień sympozjum rozpoczęto mszą św., której przewodniczył ks. prof. dr hab. Roman Pindel (SBP 52). Ks. prof. W. Chrostowski w homilii wskazał na pewne analogie między postawą ewangelicznego Heroda (Łk 9,7-9) a pracą biblisty. Katolicki biblista szuka odpowiedzi na to, co najbardziej istotne: kim jest Jezus. Objawienie biblijne, które niesie poznanie osoby Mistrza z Nazaretu, powinno być zgłębiane przez naukowców, przy użyciu metody historyczno-krytycznej, którą Kościół w swoich wypowiedziach zaleca, rozpoznając jednocześnie jej ograniczenia.

Zakończenie sympozjum wyznaczono na godzinę 13. Ten czas wypełniły dwie sesje. W pierwszej, wzorcowo prowadzonej przez ks. prof. dr hab. Stanisława Hałasa (SBP 41), przedstawiono jeden referat i komunikat. Referat ks. dr. hab. Artura Maliny dotyczył dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność”. Przedłożenie nie w pełni pokrywało się z zapowiadzianym w programie tytułem *Możliwości i ograniczenia podejścia kanonicznego do tekstów biblijnych w dokumencie PKB: „Biblia a moralność”*. Wynikało to przede wszystkim z ograniczeń czasowych nałożonych na prelegentów. Pełna treść wystąpienia ukaże się drukiem. Biblista pochodzący ze środowiska śląskiego, na wstępie zwięźle przedstawił założenia metodologiczne dokumentu. Następnie przeszedł do weryfikacji sposobu ich realizacji w dokumencie. Zaznaczone w temacie referatu podejście kanoniczne, którego jedną z cech jest traktowanie Pisma Świętego w sposób komplementarny, należy do jednych z założeń. Jednak, jak zauważył referujący, dokument w wielu punktach od tej supozycji odchodzi.

Komunikat „Biblistyka w Internecie. Projekt www.orygenesorg.blogspot.com na tle biblijnych zasobów internetowych” przedstawiony przez dr. Marcina Majewskiego (SBP 252) dotyczył projektu multimedialnego „Orygenes.org”. Projekt realizowany przez grupę młodych naukowców ze środowiska krakowskiego ma na celu stworzenie i udostępnienie, przede wszystkim polskiemu środowiskom akademickim, bazy danych adresów internetowych zawierających treści biblijne.

Na zakończenie sesji wywiązała się ożywiona dyskusja, która dotyczyła przede wszystkim pierwszego referatu. Wybrzmiał w niej problem waloru dokumentu Komisji Biblijnej w świetle przedstawionych refleksji ks. prof. A. Maliny i wcześniejszego referatu ks. prof. H. Witczyka. Między referującymi ukazała się różnica poglądów w ocenie zawartości dokumentu. Nieobecność ks. prof. Witczyka, który jest członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej, uniemożliwiła wyjaśnienie kwestii związanych z redakcją dokumentu i wyboru metody. Jednocześnie poprzez głos prof. M. Wojciechowskiego wróciło zagadnienie waloru etycznego tekstów Starego Testamentu, co było treścią jego przedłożenia w pierwszym dniu obrad.

Ostatnia sesja rozpoczęła się o godzinie 11. W jej trakcie został wygłoszony jeden referat i dwa komunikaty. Tę część obrad poprowadził ks. dr hab. Roman Bogacz (SBP 102) związany z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Referat „«Ocalany» Kościół w Izraelu znakiem paruzji Jezusa i wypełnienia się wieków (Mt 24,1-41)” wygłosił ks. dr hab. Z. Żywica. Przedmiotem refleksji stała się sytuacja Kościoła w okresie zamętu zapowiedzianego przez Jezusa w Mt 24. Mimo trudności zewnętrznych (konflikt wojenny) i wewnętrznych (wygасanie miłości) Kościół zostanie przez te doświadczenia przeprowadzony. Tekst Mt 24 zatem niesie krzepiące przesłanie. Wraz z innymi referatami wygłoszonymi w czasie sympozjum (zobacz referat ks. dr hab. W. Rakocgo wygłoszony podczas pierwszej sesji) stanowi on ważny przyczynek do kształtowania katolickiej (chrześcijańskiej) teologii judaizmu. Referujący zapowiedział publikację całości wystąpienia w jednym z najbliższych numerów *Collectanea Theologica*.

W komunikacie „Jezus jako anatema (1Kor 12,3) w świetle „Didache” 16,5 w tłumaczeniu Anny Świderkówny” dr Wojciech Kosek (SBP 154) przeprowadził studium porównawczo-leksykalne dwóch tekstów wczesnochrześcijańskich. Wychodząc od wyników prac prof. A. Świderkówny, zaproponował nowe tłumaczenie i strukturę literacką znanego tekstu św. Pawła.

Jako ostatni wystąpił ks. dr Cezary Korzec z komunikatem „Jaka egzegeza patrystyczna? Przypadek: reguła wiary”. Płynące z różnych stron (np. z obrad Synodu Biskupów w 2008 r.) zachęty do uprawiania egzegezy teologicznej, często wskazują na egzegezę patrystyczną jako wzorcową. W komunikacie zostały przybliżone owoce studiów nad metodą egzegetyczną św. Ireneusza. Prezentujący, uwzględniając dokonany w ostatnich latach postęp w badaniach nad Marcjonem (II wiek po Chr.) i marcjonizmem jako tłem działalności biskupa Lyonu, zaproponował szersze, historyczne, rozumienie reguły wiary, która często jest przyjmowana zbyt jednostronnie, tzn. w jej aspekcie doktrynalnym. Biblista pochodzący ze szczecińskiego środowiska akademickiego, zapowiedział publikację całości wystąpienia w kolejnym *Zeszytach Naukowym Stowarzyszenia Biblistów Polskich*.

Na zakończenie sympozjum głos zabrał przewodniczący SBP ks. prof. W. Chrostowski. W zwięzłych słowach podsumował całość obrad. Wska-

zał w nim na stale rosnącą jakość referatów i komunikatów prezentowanych w czasie kolejnych sympozjów. Wyraża się to w coraz większej dyscyplinie czasowej prelegentów i następujących po wystąpieniach pytaniach i dyskusjach. Jako słabość biblistyki polskiej uznał brak wewnętrznej dyskusji prowadzonej na łamach czasopism. Wobec tego ostatniego faktu znaczenia nabierają spotkania tego typu, jak sympozja, podczas których winien być zarezerwowany czas na dyskusję, która z kolei z czasem mogłaby się przenieść na łamy wydawanych coraz liczniej periodyków. Swoje wystąpienie przewodniczący zakończył podziękowaniami skierowanymi do organizatorów: arcybiskupa warmińskiego Wojciecha Ziemby, rektora seminarium, i ks. dr. Piotra Dernowskiego (SP 199), który był odpowiedzialny za całość przygotowań. Miejscem kolejnego sympozjum będą Katowice, a gospodarzem Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego.

47. Sympozjum Biblistów Polskich ukazało bogactwo polskiej biblistyki, wyrażające się różnorodnością tematyczną i metodologiczną prowadzonych prac badawczy. Referaty i toczące się po nich dyskusje nad etycznym przesłaniem Biblii pokazują, że polscy bibliści są zainteresowani tym, co dzieje się w biblistyce katolickiej, a także uczestniczą w życiu współczesnego Kościoła. Świadectwem tego ostatniego jest wkład w obchody roku św. Pawła i nawiązujący do obchodów roku kapłaństwa referat ks. dr. hab. D. Dziadosza. Polska biblistyka jest także bogata, patrząc na mapę. W czasie sympozjum referaty wygłosili i głos w dyskusji zabierali przedstawiciele różnych środowisk akademickich: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Ta różnorodność stwarza zaplecze do rozwoju specjalizacji środowisk i wzrostu kompetencji poszczególnych biblistów w studium księgi nad księgami, jaką jest Biblia.

MACIEJ MÜNNICH

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI: „ŻYCIE CODZIENNE I OBYCZAJE W STAROŻYTNYM IZRAELU” KRAKÓW, 16-17 WRZEŚNIA 2009

W dniach 16-17 września 2009 r. odbyła się w Krakowie konferencja „Życie codzienne i obyczaje w starożytnym Izraelu”. Było to już czwarte spotkanie mające na celu integrację różnych polskich środowisk zajmujących się naukowo starożytnym Izraelem. Poprzednie odbyły się kolejno: w 2006 r. w Kazimierzu nad Wisłą, w 2007 r. w Nieborowie, zaś w 2008 r. w Poznaniu. Współorganizatorami dotychczasowych spotkań są Katedra Historii Starożytnej KUL; Zakład Historii Starożytnej UW; Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa UAM oraz Katedra Judaistyki UJ. Tym razem gościł nas w Krakowie Uniwersytet Jagielloński. Konferencja odbyła się w przytulnych pomieszczeniach Klezmer Hoiz na Kazimierzu. Otworzył ją w imieniu JM Rektora UJ prof. Edward Dąbrowa.

Całość sympozjum została podzielona na sześć tematycznych sesji. Pierwsza z nich poświęcona była zagadnieniom filologicznym, bowiem mowa jest bodaj najbardziej codziennym zjawiskiem. Przewodniczył jej prof. Edward Lipiński. Pierwszy referat – „Czasowniki ruchu z prefiksami *ana* i *kata* w Ewangelii Łukasza a topografia Palestyny” został wygłoszony przez dra Krzysztofa Mortę (UWr). Kolejny pt. „Język codzienny Judei w I i II w.n.e. w świetle dokumentów znad Morza Martwego” przedstawił prof. Piotr Muchowski (UAM). Trzeci był referat dra Andrzeja Mrozka (UJ) – „Pismo i znaki w życiu codziennym w starożytnym Izraelu w świetle tekstów biblijnych”. Pierwszą sesję zamykało wystąpienie dra Macieja Tomala (UJ) – „Jak mówili po aramejsku Żydzi babilońscy w okresie talmudycznym?”

Druga sesja dotyczyła zagadnień ikonograficznych i epigraficznych. Problematyka ta z jednej strony odzwierciedla elementy obyczajów religijnych, z drugiej zaś ukazuje codzienne zwyczaje pisarzy i rzemieślników po-

sługujących się pismem. Przewodniczył jej dr Maciej Münnich. Najpierw dr Grażyna Bąkowska (UR) przedstawiła referat „Tradycje żydowskie gemm magicznych / gnostycznych”, następnie dr Przemysław Dec (UJ) – „Pismo epigraficzne w okresie Drugiej Świątyni w Judei” oraz dr hab. Adam Łajtar (UW) – „Greckie inskrypcje mozaikowe z Kościoła Północno-Zachodniego w Hippos: przyczynek do dziejów tamtejszej gminy chrześcijańskiej”.

Trzecia sesja poświęcona była różnorakim zagadnieniom życia społecznego. Przewodniczył jej prof. Piotr Muchowski. Jako pierwszy referat wygłosił dr Piotr Zaremba (UAM), pt. „Życie rodzinne i społeczne w Psalmie 127”. Następnie głos zabrał dr Maciej Münnich (KUL), przedstawiając wykład „Szpieg-dyplomata w tradycji biblijnej na tle źródeł bliskowschodnich”. Trzeci referat pt. „Biblijny motyw sprzedaży do Egiptu w świetle tekstów z Ugarit” wygłosił mgr Łukasz Toboła (UAM), kolejny pt. „Funkcje społeczne proroka w okresie monarchicznym” – dr Marek Baraniak (UW).

Tak upłynęło popołudnie i wieczór dnia pierwszego. Dzień drugi rozpoczął się od sesji dotyczącej archeologii. Przewodniczył jej dr Piotr Zaremba. Najpierw prof. Jolanta Młynarczyk (UW) przedstawiła referat „Luksus i codzienność: ceramika mówi o życiu grecko-rzymskiej Palestyny”. Następnie prof. Edward Dąbrowa (UJ) zapoznał uczestników sympozjum z jakże ciekawym zagadnieniem badania starożytnych śmietnisk podczas wykładu „Święte śmieci Jerozolimy w świetle najnowszych odkryć archeologicznych”. Dr Mariusz Burdajewicz (MNW) omawiał różnorakie naczynia używane w życiu codziennym, wygłaszając referat pt. „Od gliny do szkła: zastawa szklana domostw i grobów w starożytnej Palestynie”. Dr Zdzisław Kapera (UJ) przybliżył nieznany rys pracy badawczej wybitnego polskiego naukowca, wygłaszając referat pt. „Józef Tadeusz Milik jako archeolog. Zapomniany aspekt działalności współtwórcy qumranologii”.

Kolejnej, piątej już sesji przewodniczył dr hab. Adam Rajtar. Pierwszym referentem był prof. Bogusław Górka (UG), przedstawiając wykład „*Beit* czy *qahal*? Co wiadomo, a czego nie wiadomo o Mt 16,16-19”. Jako drugi wystąpił dr Stefan Nowicki (UWr) z referatem „*Boga domu zaniepokoiłeś. Obudził się kursarikkum*. Relacje pomiędzy kultem domowym a kultem państwowym na Wschodzie Starożytnym”. Sesję zamykał wykład prof. Edwarda Lipińskiego (KU Leuven) pt. „Mieszkańcy Jerozolimy pomiędzy ludem Ziemi Judzkiej a całym Izraelem”.

Ostatnia sesja, której przewodniczył dr Przemysław Dec, dotyczyła – można by rzec – spraw ostatecznych, bądź wiodących ku końcowi życia człowieka. Pierwszy referat pt. „Alkoholizm w czasach starożytnego Izraela” wygłosiła mgr Hanna Grzesiak (UAM). Następnym referentem był prof. Piotr Briks (US), przedstawiając wykład pt. „Pochówek w starożytnym Izraelu”. Dr Krystyna Stebnicka (UW) zaprezentowała referat pt. „Pierwsze oskarżenie o mord rytualny? Komentarz do *Historii Kościoła* VII Sokratesa Scholastyka”.

Na koniec dr Bogusława Filipowicz (UW) wygłosiła referat pt. „Opieka nad osobami w podeszłym wieku na podstawie tekstów biblijnych”.

Obrady zamknął prof. Edward Dąbrowa, dziękując w imieniu wszystkich uczestników konferencji głównemu organizatorowi, dr. Przemysławowi Decowi. Można wyrazić nadzieję, że część referatów pojawi się w formie drukowanej w drugim numerze *SBO*.

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI:
„THE JUDEANS IN THE ACHAEMENID AGE:
NEGOTIATING IDENTITY
IN AN INTERNATIONAL CONTEXT”,
HEIDELBERG, 13-16 KWIETNIA 2008

Badacze zajmujący się epoką Drugiej Świątyni musieli w ostatnich latach zetknąć się z efektami prac izraelskiego archeologa: Odeda Lipschitsa. Praca tego badacza z Tel Awiwu dotycząca archeologii Jerozolimy w czasach neobabilońskich stanowi ważny głos w dyskusji nad dziejami starożytnej Palestyny tego okresu¹. Wynikiem pracy Lipschitsa i badaczy skupionych wokół niego, są również już trzy tomy materiałów konferencyjnych, koncentrujących się wokół różnych aspektów dziejów Judy epoki Drugiej Świątyni². W kwietniu 2008 r. na Uniwersytecie w Heidelbergu odbyła się kolejna konferencja firmowana przez Lipschitsa, Oeminga i Knoppersa. Tym razem przewodnim wątkiem wystąpień była kwestia (samo)identyfikacji, etniczności i tożsamości ludności Palestyny epoki perskiej.

Konferencję otworzyło wystąpienie seniora i klasyka biblistyki Josepha Blenkinsoppa. Ten angielski uczony wygłosił referat pt.: „Judeans, Jews, Children of Abraham”, w którym postulował uwagę przy stosowaniu terminów etnicznych na określenie ludności Palestyny epoki perskiej. Kwestia ta łączy się z pytaniem, od kiedy możemy mówić o Żydach w miejsce Judejczyków. Wyraził przy tym sceptycyzm co do wiarygodności niektórych tradycji biblijnych, w tym wielokrotnie dyskutowanej podczas obrad Ezd 10.

¹ *The Fall and Rise of Jerusalem Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005.

² *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake 2003; *Judah and the Judeans in the Persian Period*, red. O. Lipschits, M. Oeming, Winona Lake 2006; *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits, G.N. Knoppers, R. Albertz, Winona Lake 2007.

Gary Knoppers („The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra-Nehemiah”) przedstawił dość tradycyjną analizę tekstów Nehemiasza i Ezdrasza, odzwierciedlających proces formowania się żydowskiej wspólnoty etnicznej poprzez wyznaczanie granic między ludnością powracającą z niewoli (*golah*) a ludnością, która nigdy nie opuściła Palestyny (*‘am ha’areš*). Oded Lipschits („When, Why, and Who? The Emergence of Identity Questions in Persian Period Judah”) zwrócił uwagę na ważne zjawisko, jakim w V w. p.n.e. musiały być relacje między diasporą babilońską – bardzo wpływową i uważającą się za właściwych dziedziców Izraela a nową wspólnotą mieszkającą w Jerozolimie. Według Lipschitsa kluczowym wydarzeniem w dziejach tej ostatniej była stopniowa, wynikająca z odległości i osłabianiu więzów, utrata zależności od diaspory babilońskiej. Konrad Schmid („Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Code”) stwierdził, że w warstwie P Pięcioksięgu (Priestly Code), datowanej na V w., widać idee bliskości człowieka z Bogiem oraz ślady ideologii ogólnego (ekumenicznego) braterstwa ludności, czyli przekroczenia bariery etnicznej ksenofobii³. Joachim Schaper („Torah and Identity”) zwrócił ponownie uwagę na napięcie między ideologią ksenofobii i ekskluzywizmu (np. Ezd 10,2-3) a przyjazną tolerancją wobec obcych (np. Iz 56,3.6-7). Referent, typowy przedstawiciel solidnej, tradycyjnej niemieckiej biblistyki, wskazywał na rolę, jaką w wyznaczaniu tożsamości mieszkańców Jerozolimy odegrało powstanie pojęcia Tory, jako uniwersalnego prawa Bożego.

Kolejne dwa referaty wygłosiły dwie młode badaczki z Anglii i USA. Katherine Southwood („The Holy Seed: The Ethnic Significance of Endogamous Boundaries and Their Transgression in Ezra 9-10”) przedstawiła wynik aplikacji metod socjologicznych stosowanych do określania samoidentyfikacji grup do tradycji Księgi Ezdrasza. Istotą referatu było wskazanie różnic między społeczeństwem o strukturze heterogenicznej i homogenicznej. Deirdre Fulton („What do Priests and Kings Have in Common? Priestly and Royal Succession Narratives in the Achaemenid Era”) zaprezentowała obszerny materiał analizy narracji genealogicznych, będących według niej metodą legitymizacji klasy rządzącej.

Kolejne trzy referaty znacznie odbiegały od dotychczasowych wystąpień, głównie z racji innej metodologii. Referentami byli bowiem nie bibliści, lecz asyriolodzy. Laurie Pearce („Judean’: A Special Identity in Late-Babylonian and Achaemenid Babylonia?”) i Cornelia Wunsch („Exposure and Appropriation: Judeans in Babylonia and the Babylonian Legal System”) omawiały nieznaną dotąd, jeszcze nieopublikowany korpus tekstów klinowych

³ Por. wcześniej: A. de Pury, „Abraham: The Priestly Writer’s »Ecumenical« Ancestor”, w: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Setters*, red. S.L. McKenzie, T. Römer (BZAW 294), Berlin – New York 2000, 163-181.

zaświadczających obecność ludności pochodzącej z Judy w Babilonii w V w. p.n.e. Ponad 180 tekstów rzuca nowe światło na istnienie i funkcjonowanie diaspory babilońskiej i wypełnia lukę między znanymi tekstami z początku VI w. a tzw. archiwum Murašû. Pojawiające się w tych dokumentach osoby można identyfikować na podstawie jahwistycznych imion teoforycznych (o czym mówił szerzej kolejny prelegent, Paul-Alain Beaulieu w referacie pt. „Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics”), jak też na podstawie toponimu: ʾl-Yāhūdu. Dokumenty pochodzą z różnych miejsc, większość zapewne z okolicy Nippur, choć brak pewnej identyfikacji (51 z Našar, 42 z ʾl-Yāhūdu, 22 z Bīt Abiram, 10 z Babilonu, 28 bez miejsca wystawienia). Judejczycy zdają się pełnić różne funkcje w społeczeństwie, od rolników i kolonistów na działkach nadawanych weteranom (*šūšanū*), do lokalnych urzędników niskiego szczebla (*dekū*). Wszystko wskazuje na to, że diaspora była dobrze osadzona w lokalnym społeczeństwie i nie można mówić o żadnym widocznym wydzieleniu Judejczyków od reszty ludności Babilonii.

David Vanderhooft („*el-mēdinā ūmēdinā kiktābāh*: Scribes and Scripts among ethnic minorities in Transeuphratene”) zaprezentował analizę materiału paleograficznego z epoki perskiej. Wnioski wynikające z analizy pisma (inskrypcji, ostraków, monet) wskazują na kontynuację rozwoju pisma aramejskiego od końca VII w. przez całą epokę perską, podczas gdy pismo hebrajskie pojawiające się w końcu epoki perskiej i na początku epoki hellenistycznej wydaje się nawiązywać bezpośrednio do swoich przedwygnaniowych pierwowzorów. Vanderhooft ponadto twierdzi, że stosowanie ujednoliconego pisma aramejskiego w epoce perskiej nie wynikało z imperialnej polityki władzy centralnej, lecz było samoistnym wynikiem ewolucji, uniwersalnego środka zapisu. Jacob Wright („Judean Identity: The Case of Armies and the Military”) zreferował fragment swego wystąpienia zmierzającego do wskazania roli, jaką obecność wojsk perskich oraz służba w nich odegrała przy formowaniu się etnicznej samoidentyfikacji Żydów w epoce perskiej, a później hellenistycznej.

Osobne miejsce podczas konferencji zajęły wystąpienia dotyczące Elefantyny. Bob Becking („Yehudite Identity in Elephantine”) przedstawił zarys dziejów osadnictwa w tej perskiej kolonii, na południowych granicach Egiptu. Wyraził wątpliwość co do wiarygodności tradycji mówiącej o istnieniu świątyni Yahu przed czasami Kambyzesa. Przekonanie takie, oparte na jednym z listów odnalezionych w Elefantynie, skłania niekiedy badaczy do przyjmowania hipotezy o początkach diaspory pochodzącej z Judy, sięgających VII w., co jest teoretycznie możliwe, lecz na co brak jednoznacznych dowodów źródłowych. André Lemaire („Judean Identity in Elephantine: Everyday Life according to the Ostraca”) przedstawił, na podstawie ostraków, wybór danych odnoszących się do życia codziennego. Wskazał na zjawiska dotyczące religii (szabat, Pascha), diety, obyczajowości, ubioru i kontaktów z Egip-

cjanami, Aramejczykami i Persami. Dodatkowym walorem referatu były poprawki proponowane do niedawnego wydania omawianych ostraków. Reinhard Kratz („Judean Ambassadors and the Making of Jewish Identity: The Case of Hananiah, Nehemiah, and Ezra”) przedstawił niezwykle intrygujący referat porównujący rolę odgrywaną przez trzech wysłanników: Hananiasza (znanego z Elefantyny) oraz Ezdrasza i Nehemiasza. Główny wniosek płynący z porównania sprowadza się do podkreślenia politycznego aspektu misji wysłanników, przy marginalizacji ich misji religijnej. Kratz sądzi, że perska władza mogła być zainteresowana wprowadzaniem różnych zmian w podległych sobie prowincjach i temu służyły działania emisariuszy. Zasadnicze jednak znaczenie miały w owych działaniach zmiany natury politycznej.

Jill Middlemas („Trito-Isaiah's Take on Community: Eunuchs and Foreigners and Who Else?”) postawiła ciekawe pytanie o adresatów, do których skierowane było przesłanie Trito-Izajasza. W swoim wystąpieniu Middlemas starała się pokazać wspólnotę prowincji Jehud przez pryzmat prorockiego nauczania. Referentka uważa ponadto, że passusy lamentacyjne nie pochodzą z okresu sprzed odbudowy świątyni, lecz wynikają z ideologicznych przesłanek autora. Według niej wspólnota, której dotyczy tekst Trito-Izajasza, to nie całe społeczeństwo prowincji Jehud lub Jerozolimy, lecz pewna węższa grupa określająca swoją tożsamość poprzez bliskość (również osobistą) z Bogiem. W świadomości owej wąskiej grupy, pozostającej w ścisłych relacjach z Bogiem, istnieje też szersza wspólnota, do której dopuszczeni są również „obcy” czy „eunuchy” (Iz 56,4-7). Christophe Nihan („Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66, Or: How „Sectarian” is Trito Isaiah?”) również skoncentrował się na badaniu tożsamości i poczuciu wspólnoty etnicznej w tekście Trito-Izajasza. Referat koncentrował się na określeniu statusu „obcych” oraz określeniu cech wyróżniających „prawdziwych potomków (*zera'*) Jakuba”. Według Nihana dopuszczenie „obcych” do wspólnoty kultu (Iz 56) nie ma jedynie antyksenofobicznego celu, jako polemika np. z Ezd 7-8, lecz służy wskazaniu na zbliżanie się eschatologicznego sądu bożego, czyli ostateczne wypełnienie boskiej obietnicy danej Izraelowi. Dopuszczenie „obcych” nie służyło zatem zatarciu różnic między ludami, lecz przeciwnie, tworzyło wielonarodową wspólnotę wiernych, co miało być oznaką wypełniania boskiej obietnicy. „Prawdziwi potomkowie Jakuba” to – według referenta – nie pojęcie etniczne, lecz religijne. Wspólnota wybrańców rekrutować się ma z prawdziwie wiernych. Do tej grupy trafić mogą nawet „eunuchy”, a część Judejczyków, którzy nie spełniają swych religijnych powinności, może zostać odrzucona. Powyższe wskazuje na to, że tekst Trito-Izajasza odzwierciedla poglądy grupy pisarzy, którzy otwarci są na ludzi spoza swego kręgu (np. prozelitów), pod warunkiem jednak przyjęcia przez nich zasadniczych wartości typowych dla świątynnej elity. Nihan konkluduje, że za powstanie tego tekstu nie odpowiada wspólnota (para-)sekiarska, lecz dobrowolne zrzeszenie ludzi, których łączą podobne idee religijne.

Jakob Wöhrle („Israel's Identity and the Threat of the Nations in the Persian Period: Perspectives from a Redactional Layer of the Book of the Twelve”) omówił proces formowania korpusu 12 ksiąg Proroków Mniejszych, jako wyraz zmian w relacjach z obcymi ludami w okresie perskim. Wöhrle przypisuje wyrocznie przeciw narodom jednej redakcji, która wykorzystwała dwie wcześniejsze: korpus Joela (Joel, Amos, Micheasz, Sofoniasz) i korpus Aggeusza-Zachariasz przy dodaniu ksiąg Nahuma i Deutero-Zachariasza. Tak powstały ośmioczęściowy korpus, Wöhrle nazywa Korpusem-Obcych-Narodów I (Foreign-Nations-Corpus). Kluczem do zrozumienia owego korpusu jest umieszczona na początku całości Księga Joela, która stanowi wprowadzenie do kolejnych prorocत्व. Wöhrle tak skomponowany korpus datuje na przełom V i IV w. p.n.e. Poza przesłankami tekstualnymi za tą datą przemawia również incydent z namiestnikiem Bagoasem, który wtargnął do świątyni jerozolimskiej, co znalazło swe echo w tekstach Proroków Mniejszych. Referent uważa, że Korpus-Obcych-Narodów I odzwierciedla poglądy elity jerozolimskiej epoki perskiej, w sprawie obcych (wrogich) ludów, które są radykalnie oddzielone od Hebrajczyków (widzianych przez proroków jako grupa jednorodna), oraz nadzieję na boskie wstawiennictwo w konfliktach z sąsiadami.

Dalit Rom-Shiloni („From Ezekiel to Ezra-Nehemiah: Shifts of Group Identities within Exilic Ideology”) wskazała na zależności między Księgą Ezdrasza i Księgą Nehemiasza a powstałą w Niewoli Babilońskiej Księgą Ezechiela. Uznała, że literatura powstała w epoce perskiej podjęła wątki obecne już w twórczości Ezechiela. Głównym tematem łączącym teksty z epoki neobabilońskiej i perskiej jest wyznaczanie granicy między prawdziwym ludem Izraela a odrzuconymi Judejczykami, którzy pozostali w Judei (*am hā'āreṣ*) i nie mają za sobą doświadczenia niewoli.

Niestety, nieobecny Donald Redford („Egypt and the Levant, 525-323 BCE”) miał mówić o strategii politycznej państwa perskiego wobec podbitego Egiptu oraz o egipskiej odporności na obce wpływy⁴.

Joachim Friedrich Quack („The Interaction of Egyptian and Aramaic literature”), w przeciwieństwie do Redforda, argumentował na podstawie analizy egipskiej literatury, która wykazuje zależności od literatury zapisanej w języku aramejskim („Przypowieści Akhikara”), że wymiana kulturowa między Egipcjanami i ludnością przybyłą wraz z Persami, a mówiącą po aramejsku, musiała być dość znacząca. Ważnym argumentem na rzecz znaczenia owej wymiany literackiej oraz językowym jej uwarunkowaniem jest papirus Amherst 63, w którym pismem demotyckim zapisano tekst w języku aramejskim.

Kolejne dwa referaty miały charakter archeologiczny. Amos Kloner mówił o archeologicznych danych pozwalających określać etniczną przynależność

⁴ Na podstawie streszczenia, w materiałach konferencyjnych.

mieszkańców idumejskiej Mareszy („The Identity of the Idumeans in Maresha”), a Oren Tal analizował ikonografię monet, pochodzących z Palestyny, głównie z IV w. („Negotiating Identity in an International Context under Achaemenid Rule: The Indigenous Coinages of Palestine as an Allegory”). Zainteresowanie Klonera koncentrowało się głównie wokół wielu czynników (pisma, ikonografii, zwyczajach życia codziennego, języka, pisma, zwyczajów pogrzebowych), pozwalających wysnuwać hipotezy dotyczące przynależności etnicznej/kulturowej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na konkluzje Klonera dotyczące tradycji anikoniczności, stosowania obrzezania oraz obmyć rytualnych wśród Idumiejczyków w Maresza, jeszcze przed podbojem Hasmonejskim. Tal przedstawił referat bardziej analityczny, koncentrując się wyłącznie na numizmatyce, dzięki której można dostrzec różnice między zwyczajami ikonograficznymi panującymi w prowincji Jehud, w miastach Filistei, w Samarii czy w Edomie. Częściowe podsumowanie sprowadzało się do bogactwa ikonograficznego (wyrażonego liczbą zachowanych odmian monet – ikonografii oraz wagi) w numizmatyce filistyńskiej (lub arabo-filistyńskiej) oraz jej wczesnego pojawienia się (ok. 440 p.n.e.), wobec ubóstwa odmian monet i późnego ich wprowadzenia w Judzie (ok. 380 p.n.e.). Informacje dotyczące monet samarytańskich oraz możliwych monet z Edomu, pozwoliły na sugestie, jakoby władze Samarii pozostały wierne i lojalne wobec władzy perskiej (co znalazło swoje odzwierciedlenie w adaptacji perskiej ikonografii), a monety w Edomie mogą wskazywać na anikoniczną tradycję lokalnej religii.

Yonina Dor („The Rite of Separation of the Foreign Women as a Tool for Molding Jewish Community Identity”) starała się uporać z biblijną opowieścią o oddaleniu obcych żon z Ezd 9-10. Większość uczestników konferencji, z wyjątkiem Blenkinsoppa i Kratza, zdawała się wierzyć w historyczność tej tradycji, a Dor widząc niemożliwe aspekty wprowadzenia w czyn deklaracji zawartych w biblijnym opisie, starała się wyjaśnić opowieść z Ezd 9-10 oraz Neh 9 i 13 nie jako opis wydarzeń rzeczywistych, lecz jako utopijną deklarację programową ksenofobicznych środowisk w Jerozolimie. Postulat oddalenia obcych kobiet miał służyć rytualnemu oczyszczeniu wspólnoty z tego co nieczyste (=obce), a samo poczucie nieczystości wywodziło się z wcześniejszego konceptu obcości kobiet, które nie uczestniczyły w wygnaniu.

Anselm Hagedorn („The Absent Presence: Cultural Response to Persian Presence in the Eastern Mediterranean”) przedstawił referat syntetyzujący obecność Persów w biblijnej tradycji. Zauważył zmianę, jaka zaszła od pozytywnego nastawienia do władców perskich z początku epoki Achemenidów, do uznania Persji za jedno z kilku imperiów opresyjnych wobec Żydów.

Rainer Albertz („The Controversy about Judean versus Israelite Identity and the Persian Government: A New Interpretation of the Bagoses Story [Antiquitates XI, 297-303]”) przedstawił interpretację wątku związanego

z działaniami perskiego gubernatora Bagohiego wobec Świątyni jerozolimskiej. Albertz jest zdania, że właśnie koniec IV w. przyniósł wzrost zainteresowania władz perskich wewnętrznymi sprawami Judejczyków (wobec zagrożenia wywołanego buntem w Egipcie) i może stanowić tło dla zmiany na stanowisku arcykapłana i idącymi za tym restrykcjami władz perskich. Te polityczne uwikłania Judejczyków w sprawy imperium perskiego znalazły również odbicie w literackiej spuściźnie Żydów oraz ukształtowaniu ich poczucia tożsamości.

Manfred Oeming („The Identity of the Eastern Diaspora According to the Book of Tobit”) przedstawił spójną wizję dotyczącą powstania Księgi Tobiasza w okresie hellenistycznym (250-170 p.n.e.) w środowisku wschodniej diaspory żydowskiej.

Brakiem konferencji – choć trudno uznać, że jest to słabość umniejszająca rangę wydarzenia – było pominięcie takich źródeł, jak archiwum z Wadi Daliye oraz tekstu 3 Ezdrasza, jako alternatywnej narracji do wersji kanonicznej. Jeśli można mówić o wnioskach płynących z obrad, można wskazać jedno główne ustalenie, co do którego uczestnicy nie mieli wątpliwości. Społeczeństwo perskiej prowincji Jehud nie może być jeszcze nazywana Żydami. Zgromadzeni twierdzili, że odrębność etniczna Judejczyków zaczęła się dopiero kształtować, a w pełni ukształtowała się ona dopiero w epoce hellenistycznej⁵. Konferencja w Heidelbergu, jak i planowana po niej publikacja, to z pewnością ważne wydarzenie naukowe, którego efekty widoczne będą w nauce przez następne lata.

⁵ Często przywoływano, z akceptacją, tezy zgłoszone przez Shaye Cohena (*The Beginnings of Jewishness*, Berkeley 1999).

MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM:
„ORFIZM I JEGO RECEPCJA
W LITERATURZE, SZTUCE I FILOZOFII”,
NIEBORÓW, 21-24 PAŹDZIERNIKA 2009

„Przemówię do tych, którym wolno słuchać. Niech zamkną drzwi wszyscy niewtajemniczeni! Ale ty, Muzajosie, potomku światłonośnego Księżyca, posłuchaj, powiem ci prawdę”. Te słowa z *Testamentów* Orfeusza stały się zaproszeniem do Pałacu Radziwiłłów w Nieborowie na kolokwium poświęcone Trackiemu Pieśniarzowi. Sama myśl, podjęta przez Instytut Filologii Klasycznej KUL, przyciągnęła niczym orfeuszowa muzyka ludzi nauki, kultury i sztuki z różnych środowisk akademickich naszego kraju. Pałacowe wnętrza przyjęło zatem filozofów, filologów, historyków, biblistów – słowem wszystkich tych, którzy jako rozmiłowani w starożytności zetknęli się z Orfeuszem. Sympozjum miało więc charakter interdyscyplinarny.

Sesje były równomiernie rozłożone – najczęściej po dwa referaty, po których następowała dyskusja. Jako pierwszy wystąpił dr L. Trzcionkowski (KUL) z referatem „Złote tabliczki orfickie. Nowe teksty, nowe interpretacje”. To wystąpienie było połączone z prezentacją multimedialną, dzięki której można było nie tylko dowiedzieć się o złotych tabliczkach, ale również je zobaczyć w dobrej jakości cyfrowej. Tabliczki (w rzeczywistości częstokroć niewielkie blaszki ze złota) zawierały formuły, które należało wypowiedzieć po śmierci. Był to więc swego rodzaju przewodnik po świecie zmarłych, umożliwiający dotarcie na właściwe miejsce. Część z tych tekstów jest w obecnym stanie mocno uszkodzona, ale można dokonać rekonstrukcji poprzez analogię. Następnie głos zabrał dr K. Bielawski (UJ) – „Hymny orfickie – rewizje”. Wzmianki o pewnych hymnach znajdują się m.in. u Platona i Pauzania. Problemem pozostaje to, czy są to te utwory, które dziś są określane jako *Hymny orfickie* (w sumie 87 hymnów). Ich pochodzenie wiąże się z przekazem ustnym, który doczekawszy się już spisanej formy, był

weryfikowany przez sędziego przed dopuszczeniem do publicznego użytku. W tym wystąpieniu została też poruszona hipoteza „jednego autora” i relacja tych hymnów do Papirusu z Derweni. Przyjęcie jednego autora dla całego dzieła jest możliwe, choć jednocześnie może ono odzwierciedlać jedność myśli grupy religijnej.

Kolejna sesja obejmowała również dwa referaty. Pierwszy z nich („Orficki charakter poematu Empedoklesa”) został wygłoszony przez główną organizatorkę tego sympozjum – dr K. Kołakowską (KUL). Dzieła Empedoklesa już w starożytności były dzielone na dwa poematy: *O naturze* i *Oczyszczenia*. Jednak najnowsze odkrycia papirologiczne podważają ten tradycyjny podział. O ile passusy zawarte w drugim poemacie nigdy nie budziły wątpliwości co do swojego orfickiego charakteru, o tyle fragmenty przyporządkowane dziełu *O naturze* nie były pod tym względem do tej pory rozpatrywane. Dzięki analizie porównawczej najdłuższego fragmentu tekstu Empedoklesa, zachowanego na Papirusie ze Strasburga, z tekstem z Papirusu z Derweni można zweryfikować dotychczasowe poglądy na twórczość tego Presokratyka. To właśnie religia orficka wraz ze swoimi aspektami (mit, kult, „przykazania”) pozwala na ponowne zbadanie i releksję poglądów Empedoklesa. Następnie można było wysłuchać referatu pt. „Muzajos – poeta i jego miejsce w greckiej literaturze V w. przed Chr.”, wygłoszonego przez mgra D. Zarewicza (UW). Przybliżeniu postaci Muzajosa posłużyły dwa passusy z *Republiki* Platona. W jednym z nich jest mowa o podziemnej uczcie, na którą Muzajos prowadził wybranych, a w drugim o obecności w Atenach obcych i wrogich Platonowi ludzi z kręgów misteryjnych. Godny podkreślenia jest fakt, że całość tego wystąpienia poprzedził bardzo miły gest. Otóż mgr Zarewicz oficjalnie przekazał Instytutowi Filologii Klasycznej KUL własny przekład *Hymnów orfickich* wydany w niezwykle ciekawej postaci książkowej.

Część popołudniowa obejmowała również dwie sesje z dwoma referatami w każdej. Pierwszy z nich wygłosił dr M. Wasilewski (UŁ) – „Wątki orfickie w Platońskiej filozofii wychowania”. Lektura Platona pozwala na zbudowanie pewnego obrazu Orfeusza. Jest on przede wszystkim poetą (obok Muzajosa i Hezjoda) – autorem utworów poetyckich i twórcą tradycji równie ważnej, co homerycka. Ponadto jest on ukazany także jako „starożytny sofista” – „przodek Protagorasa”. Kolejne wystąpienie było zaprezentowane przez mgr K. Sekitę (UW), zatytułowane „Uczty błogosławionych”. Został tu ukazany obraz podziemnego królestwa, który wyłania się z tekstów złotych tabliczek orfickich wraz z interpretacją konkretnych jego elementów. Narysowaną w nich topografię można uznać za niekompletną. Jest ona bowiem skoncentrowana na określonym fragmencie przestrzeni królestwa zmarłych, znanym prawdopodobnie tylko wtajemniczonym. Jednak niektóre elementy tego świata można porównać z wyobrażeniami zaświatów rozpowszechnionymi w świecie greckim za pośrednictwem Homera, Hezjoda, Arystofanesa czy Platona.

Ostatnia sesja czwartkowa została rozpoczęta odczytaniem referatu pod nieobecność jego autorki, dr A. Zmorzanki (KUL); jego tytuł to: „Mit gnostycki a mit orficki. Studium porównawcze (ujęcie typologiczne)”. Trudno jest wskazać na przykłady bezpośrednich wpływów literatury orfickiej na myśl gnostycką. Skoro jednak oba nurty prezentowały podobny typ umysłowości (np. odwołanie się do gnozy jako podstawowego doświadczenia religijnego), to można mówić o pewnych podobieństwach. Dotyczą one zarówno kosmologii (np. symbolika światłości i ciemności), jak i antropologii (np. idea boskiego pochodzenia duszy, jej upadku, oczyszczenia i powrotu). Jako ostatni w tym dniu wystąpił ks. dr M. Szmajdziński (Stowarzyszenie Biblistów Polskich) z referatem „Orfeusz – Dawid – Jezus”. Bogata tradycja o Dawidzie została uzupełniona o pozakanoniczny Ps 151 (w jego hebrajskiej i greckiej wersji). Zgodnie z tym tekstem Dawid uczynił dla siebie instrumenty i grał, wysławiając Boga, czego nie robił świat przyrody ożywionej i nieożywionej. Ten przekaz znajduje się jedynie w wersji hebrajskiej psalmu. Jeżeli przyjmiemy, że owo granie na cześć Boga zamiast świata przyrody było nawiązaniem do mitu o Orfeuszu, to nasuwa się uzasadnione przypuszczenie, że tłumacz LXX dokonał świadomej ingerencji w tekst w celu „demitologizacji” króla izraelskiego. Osobnym problemem pozostaje fakt, czy autor Ps 151 (całkowicie nieznan) celowo i świadomie odwołał się do znanego mitu greckiego. Można jednak przypuszczać, że taka interpretacja pojawiła się w środowisku aleksandryjskim. Kolejnym zamierzeniem referatu było zwrócenie uwagi na jeszcze inny wspólny element, który bywa rzadziej badany w tych relacjach. Jezus, już po swojej śmierci i zmartwychwstaniu, jest nazywany przez autorów Nowego Testamentu *archēgos* – „przewodnik”. Motyw przewodnika można uznać za wspólny topos dla ukazywania tych trzech postaci, ważnych dla tradycji biblijnej i mitologicznej. Ostateczną konkluzją było zwrócenie uwagi, że dokonując zestawień czy poszukując wzajemnych relacji w tradycjach pochodzących z różnego czasu i różnego miejsca (a tak jest w tym przypadku), należy pamiętać o zasadzie, że *analogia non genealogia est*.

Całość tego dnia dopełnił wieczór poetycki. Wszyscy uczestnicy zebraли się w pałacowej sieni, gdzie stoi słynna „Głowa Niobe” (rzymska kopia z II w. po Chr. greckiego oryginału). Przy blasku świec płonących na dwu kandelabrach odczytano fragmenty *Niobe* Gałczyńskiego, który swego czasu przebywał i tworzył w Nieborowie. Było to niezwykle urokliwe spotkanie, a dalsza wymiana myśli i zawieranie nowych znajomości, a być może i przyjaźni, odbywało się już w pałacowej bibliotece.

Kolejny dzień (piątek, 23 X) rozpoczął referat dra P. Świercza (UŚ), pt. „*Mythos* i *Logos* w orfickiej koncepcji nieśmiertelności”. Pojęcia *mythos* (= „mit”) i *logos* (= „słowo”) należą do kluczowych terminów występujących w filozofii i religii starożytnej Grecji, także w tradycji orfickiej. Częstokroć wykraczają one poza ziemską (materialną) rzeczywistość. W pewnym sensie są one mocami, które pozwalają przenieść się w inny obszar, zapewniając

sobie nieśmiertelność. „Aporie teologii według Platońskiego ‘Parmenidesa’” przedstawił dr D. Rymar (UŚ). Filozofię Platona można czytać w kontekście poezji Hezjoda i zależnej od niej mitologii orfickiej. Dialog *Parmenides*, dotyczący m.in. relacji między jednością a wielością, może być interpretowany jako odpowiedź na dwie skrajnie przeciwstawne sposoby rozumienia mitów orfickich. Platon wykazuje z jednej strony aporie rodzące się przy abstrahowaniu od konkretnej rzeczywistości, z drugiej natomiast absurdalność materialistycznego ujęcia rzeczywistości. W referacie został także przedłożony interesujący postulat odczytania *Parmenidesa* z pozycji racjonalnej nauki, a nawet wyznacznik wszelkiej pozytywnej teologii, w której jest minimalizowany obszar wewnętrznych sprzeczności. Pozostaje to w zgodzie z innymi dialogami Platona, który częstokroć wyrażał „niedogmatyczny” stosunek do religii.

Sesję przedpołudniową zamknęły dwa referaty. Pierwszy z nich, zatytułowany „Elementy orfickie w ‘Dionysiaku’ Nonnosa z Panopolis”, został wygłoszony przez dr A. Lasek (UAM). W dziele Nonnosa z Panopolis, ostatniego wielkiego epika greckiego żyjącego w V w. po Chr., można odnaleźć wiele nawiązań do orfizmu. Są tu bowiem wzmianki o postaci Orfeusza, teogonii orfickiej, a nawet całe passusy nawiązujące do *Hymnów orfickich*. W *Dionysiaku* Orfeusz najczęściej jest przedstawiony jako syn Kaliope i Ojagrosa. Jeden fragment nawiązuje do założenia przez niego misterii. W szóstej księdze są przedstawione narodziny syna Zeusa i Persefony – Dionizosa-Zagreusa oraz jego tragiczna śmierć z rąk Tytanów. Zagreus, podejmując próbę obrony przed napastnikami przyjmuje szereg postaci związanych z kultem dionizyjskim (m.in. lew, byk, tygrys). W dziele Nonnosa można zauważyć także wpływy *Hymnów orfickich*. Następnie dr E. Osek (KUL) wygłosiła referat pt. „Orfeusz i orficy w greckiej literaturze wczesnochrześcijańskiej”. Przez wczesnochrześcijańskich pisarzy Orfeusz był widziany jako najstarszy grecki poeta i teolog, który stworzył politeizm, a następnie odrzucił go na rzecz monoteizmu. To przesłanie zawarł w *Testamentach* dedykowanym Muzajosowi. Fragmenty tego dzieła można znaleźć u niektórych ojców Kościoła (np. Euzebiusz, Cyryl z Aleksandrii, Teodoret z Cyru), którzy przyjęli je z tradycji żydowskiej. W pismach okresu patrystycznego można także odnaleźć cytaty z *Hymnów orfickich*, odniesienia do kosmogonii i teogonii orfickiej oraz liczne wypowiedzi autorów pogańskich (zachowanych i zaginionych) na temat mitu Orfeusza i jego poezji i misterii. Na szczególną uwagę zasługuje prolog *Zachęty dla pogan* Klemensa z Aleksandrii (w którym Logos-Chrystus jest przedstawiony jako nowy Orfeusz) oraz *Przeciwko Celsusowi* Orygenes (gdzie chrześcijaństwo jest ukazane jako alternatywa dla orfizmu).

W ostatniej sesji zostały wygłoszone trzy referaty. Najpierw dr M. Geraga (AHE, Łódź) wystąpiła z referatem pt. „Orfeusz w Drohobyczu, czyli o orfickich motywach w prozie Schulza”. Tracki pieśniarz występuje w utworach Schulza jako przykład tęsknoty za prawdziwą miłością. Następnie

dr J. Jagodzińska-Kwiatkowska (UKW) wygłosiła referat, który był zatytułowany: „Przetworzenie mitu Orfeusza i Eurydyki w dramacie współczesnym: Juliana Wołoszynowskiego ‘Przemiana Orfeusza’, ‘Orfeusz’ Anny Świrszczyńskiej”. W polskiej twórczości dramaturgicznej postać Orfeusza pojawia się zaledwie kilkakrotnie. Na pierwszy plan pod względem nośności problemowej wysuwa się dramat Anny Świrszczyńskiej (opublikowany w 1947 r.). Jest on pomyślany jako parodystyczna, przewrotna – choć poważna w skutkach – gra Orfeusza z własną tradycją i legendą. Współczesny Orfeusz to artysta modny, kawiarniany mag, czarodziej, cudotwórca, ciało opiniotwórcze i kreator wzorców kulturowych. Pragnie on nade wszystko wyeliminować przyrodzony człowiekowi lęk przed śmiercią. Tak niwelując perspektywę metafizyczną, opowiada się po stronie życia wolnego od presji bogów, którzy strachem wymuszają szacunek. Narzędziem Orfeusza w walce z bogami stała się opracowana przez niego teoria i praktyka śmiechu, którym usiłuje on ujarzmić i podporządkować sobie naturę. Zarówno w kreacji postaci, jak i w koncepcji całego dramatu wykorzystwała Świrszczyńska całościowo elementy tradycji mitologiczno-kulturowej, przypisywanej postaci Orfeusza, z orfizmem jako wiodącym źródłem inspiracji. Proweniencji orfickiej jest choćby spojrzenie na świat jako królestwo cierpienia, dominium nieszczęścia, zło-bytu. Zwraca uwagę dwupoziomowa struktura wiedzy postaci, charakterystyczna dla teatrów obrzędowych, w tym również chrześcijańskich – główny bohater jest wtajemniczającym i wtajemniczonym, głównym rozgrywającym, rozdającym role i równorzędnym uczestnikiem spektaklu. W tym sensie, jak również z uwagi na chrześcijańską prezentację wizji piekła stanowi dramat autorki swoistą syntezę tradycji eschatologiczno-mistycznej o proveniencji orficko-dionizyjskiej i właśnie chrześcijańskiej. Widowisko dzieje się *hic et nunc*, teraz i wszędzie, w czasie współistotnym scenicznemu wystawieniu. Jako ostatni zabrał głos mgr E. Maj (Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Lublinie), wygłaszając referat „Orfizm a sztuka ogrodowa w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku. Arkadia, Puławy, Zofiówka”. Było to niezwykle cenne uzupełnienie całości. Został tu bowiem ukazany wpływ tradycji orfickiej na konkretny wymiar sztuki, a mianowicie sztuki ogrodowej. Rzecz tym bardziej była godna uwagi, że jednym z przykładów był park w pobliskiej Arkadii. W ten sposób można było zobaczyć, że Orfeusz i orfizm wywarł wpływ nie tylko na religię i filozofię, ale także i na sztukę ogrodową, która stała się żywą ilustracją mitycznej tradycji.

Uczestnicy sympozjum nie tylko poznawali i smakowali piękno wygłaszanych referatów, ale również mieli okazję zachwycić się niezwykłym urokiem całej otaczającej scenerii. W program bowiem zostało wpisane zwiedzanie całego kompleksu pałacowo-ogrodowego w Nieborowie i Arkadii. Szczególnie jest to godne uwagi, gdyż oprowadzenia podjęli się zacni Gospodarze Pałacu Radziwiłłów – kurator S. Górski i J. Prokopowicz. Pod ich przewodnictwem pałac w pełni odślaniał swoje piękno, nierzadko prze-

mawiając orfickim językiem. Tak bogatej uczty intelektualnej, przejawiającej się w referatach, dyskusjach, wymianie myśli, podejmowanych planach i projektach (choć tu należy docenić i tę materialną ucztę, czyli smaczną kuchnię nieborowską serwowaną w pięknej Sali weneckiej) nie zmąciła w żaden sposób jesienna słota, która towarzyszyła tym dniom.

O ile wiadomo, Organizatorzy sympozjum jeszcze w trakcie jego przygotowań nosili się z zamiarem kontynuowania takich spotkań, przykładowo w formie corocznych kolokwiiw orfickich. Składając im w tym miejscu słowa gratulacji za sam pomysł i podziękowania za wzorową organizację, pozostaje życzyć wytrwałości w przygotowaniu przyszłorocznego spotkania z Orfeuszem.

Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), ed. Jan Joosten, Jean-Sébastien Rey, Brill: Leiden – Boston 2008, ss. 250.

Tom zawiera materiały z czwartej konferencji poświęconej językowi rękopisów znad Morza Martwego oraz z Księgi Syracha, która miała miejsce w 2006 roku w Strasburgu. Konferencje te organizowane są od 1995 roku z inicjatywy Takamitsu Muraoki i Elishy Qimrona. Tematem przewodnim konferencji w Strasburgu były przemiany w hebrajskim okresie hellenistycznego, polegające na współwystępowaniu zjawisk językowych „starych” i „nowych”, charakterystycznych dla różnych faz diachronicznych. Jest to jedna z najbardziej interesujących pod względem badawczym cech hebrajskiego qumrańskiego, której interpretacja budzi kontrowersje. Spośród 15 publikacji zamieszczonych w tomie, większość poświęcona jest różnym szczegółowym zagadnieniom leksykalnym, morfologicznym i syntaktycznym (niekoniecznie związanym z problemem cech „starych” i „nowych”). Ich autorami są tacy badacze, jak Moshe Bar Asher, Steven F. Fassberg, Bo Issakson, André Lemaire, David i Zaporá Talshir. Jak sądzę, na szczególną uwagę wśród nich zasługują trzy, dotyczące ważnych ogólnych problemów badawczych związanych z hebrajskim pobiblijnym. Są to teksty autorstwa Stefana Schorchá, Elishy Qimrona i Alexeya (Eliyahu) Yuditsky’ego.

Elisha Qimron, który jest jednym z największych autorytetów w dziedzinie językoznawstwa qumrańskiego, w odniesieniu do kwestii dialektalnej identyfikacji hebrajskiego qumrańskiego prezentuje pogląd, że hebrajski qumrański był dialektem społeczności esseńskiej (zarówno potocznym, jak i literackim). Jednym z argumentów wysuwanych przez niego we wcześniejszych pracach na rzecz tezy, że hebrajski qumrański w czasach esseńskich był żywym dialektem, były właśnie formy typu וְאֵלֶּיךָ . Qimron wskazywał na konsekwentne użycie form cohortativu w znaczeniu indicativu w hebrajskim qumrańskim, twierdząc, że musiała być to cecha żywego języka. W studium w niniejszej publikacji, *The type וְאֵלֶּיךָ in the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (s. 149-154), Qimron przedstawia wyniki badań tego typu form w szerszej perspektywie czasowej, poczynając od hebrajskiego biblijnego po hebrajski misznaicki. Podtrzymuje przy tym, że konsekwentne użycie form z *he* w hebrajskim qumrańskim i hebrajskim samarytańskim powinno być interpretowane jako dowód, że qumrański był żywym językiem. W odniesieniu do konkluzji wysuniętej przez Qimrona odnotować należy jednak, że cecha ta

była specyficzna w ogóle dla hebrajskiego pobiblijnego, nie tylko dla hebrajskiego qumrańskiego (gdzie zresztą jest zaświadczona tylko w kilku tekstach). Występowała ona zarówno w tekstach z ortografią typu qumrańskiego, jak i masoreckiego. Tym samym, jak sądzę, konkluzja, że analizowana cecha powinna być interpretowana jako dowód istnienia żywego i odrębnego dialektu hebrajskiego qumrańskiego, nie jest oczywista (gdyż była właściwa dla hebrajskiego tego okresu w ogóle).

Stefan Schorch w artykule *Spoken Hebrew of the late Temple period according to oral and written Samaritan tradition* (s. 175-191), podejmuje kwestię mówionego języka hebrajskiego społeczności samarytańskiej okresu II wieku p.n.e. Jego zasadniczą tezą jest, że charakterystyczna wymowa zachowana w samarytańskiej tradycji recytacji Pięcioksięgu odzwierciedla mówiony przez Samarytan hebrajski z okresu II wieku p.n.e. (tak jak tekst spółgłoskowy Pięcioksięgu samarytańskiego). Jest to niewątpliwie teza interesująca i nawiązująca do badań przede wszystkim Ben Haima, jednakże bardzo trudna do weryfikacji ze względu na brak odpowiednich samarytańskich rękopisów z tego okresu (takich jak rękopisy znad Morza Martwego, zawierające liczne notacje fonetyczne). Stąd, mimo pewnych zjawisk językowych przytoczonych przez Stefana Schorcha, przede wszystkim jako dowód, że hebrajski samarytański był odrębnym dialektem hebrajskiego, nie jest absolutnie jasne, na ile cechy wymowy hebrajskiego samarytańskiego, znane w rezultacie wielowiekowego ustnego przekazu, odzwierciedlają rzeczywiste cechy hebrajskiego samarytańskiego z okresu II wieku p.n.e. (i później). Nie wiadomo, jak wymowa recytowanego Pięcioksięgu miała się do innych (nieliturgicznych) odmian stylistycznych mówionego samarytańskiego (co, jeśli uwzględnić materiał językowy rękopisów znad Morza Martwego, może być bardzo złożone).

Tekst Alexeya (Eliyah) Yuditsky'ego *The weak consonants in the Language of the Dead Sea Scrolls and in the Hexapla Transliterations* (s. 233-239) jest interesującym przyczynkiem do studium porównawczego warstwy fonetycznej hebrajskiego rękopisów znad Morza Martwego i drugiej kolumny Hexapli (co jest szczególnie ważnym i aktualnym problemem badawczym). Yuditsky przeanalizował dwa zjawiska – przemian głoski przejściowej oraz osłabienia gardłowych. Stan w tym względzie w rękopisach znad Morza Martwego i w Hexapli wykazuje różnice, niemniej formy w Hexapli są ważnym materiałem porównawczym, niewątpliwie rzucającym wiele nowego światła na zjawiska w manuskryptach z Qumran.

Piotr Muchowski

R. Kessler, *The Social History of Ancient Israel. An Introduction*, translated by L.M. Maloney, Minneapolis: Fortress Press 2008, s. 224.

Książka Rainera Kesslera, pierwotnie napisana w języku niemieckim (*Sozialgeschichte des alten Israel: Eine Einführung*, Darmstadt 2006) doczekała się wydania anglojęzycznego. Pomimo, że stanowi ona socjologiczne studium metodologiczne, to dotyczy również kilku zagadnień z zakresu historii starożytnego Izraela, jego literatury i kultury materialnej.

Autor wyjaśnia definicję metodologii socjologicznej jako dyscypliny naukowej, wskazując przy tym, że może być ona niezwykle przydatna tak samo w naukach historycznych, jak i interpretacji oraz datowaniu tekstów biblijnych. Kessler ukazuje też konieczność brania pod uwagę, przy badaniu historii starożytnego Izraela, konsekwencji nie tylko głównych procesów historycznych, znanych z tzw. historii biblijnej, ale postuluje położenie większego nacisku na zjawiska i elementy poboczne. Chociaż Rainer Kessler jest profesorem literatury Starego Testamentu na Uniwersytecie w Marburgu, to metodę socjologiczną w rekonstruowaniu historii Izraela najpierw wiąże z archeologią, a dopiero później ze źródłami literackimi.

We wstępie, opisując chronologię starożytnego Izraela, zwraca uwagę na powszechnie akceptowany fakt, że wartość historyczna podań odnoszących się do okresu patriarchów jest od dawna podważana przez większość szkół historycznych. Jeśli można użyć takiego terminu, „właściwa” historia starożytnego Izraela rozpoczyna się wskutek procesu wyłonienia się tej społeczności na terenie Kanaanu w latach 1250-1000 p.n.e. Dalsza chronologia przedstawiona jest według klasycznej „historii biblijnej” (s. 6).

Pomijając wstęp, książka podzielona jest na dwie zasadnicze części. Pierwsza (*Methods for Studying the Social History of Israel*) dotyczy metod socjologicznych służących do badania historii Izraela. Najpierw Kessler, pisząc o specyfice środowiska geograficznego, zwraca uwagę na czynniki demograficzne, czy też – jak to sam określa – przestrzeń życiową (*living space*). Jako przykład podaje tekst z Ne 13,15-22, w którym zwraca uwagę, że na stosunkowo małym obszarze geograficznym Judy, w okresie perskim, dochodziło do zderzeń kulturowych na przykład na tle gospodarczym i religijnym. Zdaniem Autora nie bez znaczenia w procesie rekonstrukcji historii starożytnego Izraela jest branie pod uwagę – mimo że wydaje się to oczywiste – wpływów i nacisków społeczno-kulturowych związanych z Egiptem, Babilonią czy Azją Mniejszą.

Biorąc pod uwagę znaleziska archeologiczne, proponuje określony wzorzec postępowania, który można skrótkowo określić według następujących po

sobie zależności metodologicznych: odkrycia archeologiczne – rekonstrukcja znalezisk – datowanie – teoretyczna (ewentualnie przypuszczalna) interpretacja znalezisk. Ogólniej rzecz biorąc, Kessler kładzie nacisk na datowanie znalezisk i ich klasyfikację. Z punktu widzenia samej archeologii nie jest to nowe zjawisko metodologiczne, lecz Kessler podkreśla drugi aspekt, a zatem klasyfikację. Jego zdaniem równie ważne są znaleziska z pozoru mało istotne (przedmioty służące do codziennego użytku, proste zabudowy mieszkalne itp.), a pomagające zrekonstruować tło socjologiczne i społeczne danej epoki.

Kessler zestawia archeologię z danymi zaczerpniętymi ze Starego Testamentu. Przede wszystkim zwraca uwagę na rzetelność i wiarygodność historyczną tekstów biblijnych. Nie podziela większości poglądów prezentowanych przez szkołę najbardziej prominentnych minimalistów (Ph. Davies, N.P. Lemche, T. Thompson), którzy dokonują w swoich badaniach dekonstrukcji tzw. klasycznej historii Izraela, ale jednocześnie nie podziela poglądu, w myśl którego należy traktować treść Biblii w kategoriach antytezy prawda – fałsz. Zgadza się z minimalistami, że w Biblii często mamy do czynienia z archaizacją w konstruowaniu wielu tekstów, lecz podaje też argumenty wskazujące na zgodność danych biblijnych z faktycznymi wydarzeniami (s. 25-26). Odrzuca więc minimalistyczne założenie, że stylizacja, ewentualnie archaizacja, to wyłącznie efekt działalności historiografów z okresu niewoli babilońskiej czy epoki perskiej. W datowaniu tekstów biblijnych przywołuje klasyczną metodologię, czyli umiejętne i rzetelne wykazanie cech dystynkcji pomiędzy czasem powstania narracji (gdy mowa o tekstach o charakterze historyzującym i kronikarskim) a czasem, do którego narracja się odnosi. Różnicuje przy tym zjawiska literackie i językowe, które są inne w 1-2 Sm i 1-2 Krl (np. potencjalne wykorzystanie starszych źródeł), a inne w literaturze prorockiej. Analogicznie ma się rzecz z problemem pochodzenia wielu warstw literackich Tory, w których występuje zarówno niezgodność historyczna ze źródłami bliskowschodnimi, jak i zjawisko odwrotne, gdy jakieś fragmenty mają paralele pozabiblijne w kronikach niezwiązanych ze środowiskiem izraelskim i judzkim. W opinii Kesslera większość tekstów uzyskała swoją ostateczną postać w okresie perskim, ale w żadnym wypadku nie można negować istnienia pewnych źródeł jeszcze przed niewolą babilońską.

Zwracając uwagę na różnicowanie społeczne i etniczne społeczeństwa Izraela oraz Judy na przestrzeni dziejów, Kessler wskazuje na oczywisty fakt, jakim jest wpływ społeczeństw i kultur dominujących. Dlatego postuluje, aby szczególną uwagę poświęcić analogicznym zjawiskom nie tylko z obszaru Syro-Palestyny, ale także imperiów dominujących kolejno na Bliskim i Środkowym Wschodzie, co pozwoli na lepszą rekonstrukcję historii Izraela.

W drugiej, najobszerniejszej części książki (*The Epochs of Israel's Social History*) Kessler analizuje kolejno wszystkie epoki historyczne, poczynwszy od późnego brązu do końca epoki hellenistycznej. Syntetycznie przedstawia stan badań odnośnie do cywilizacji Kanaanu od XVI do XIII w. p.n.e. Oma-

wia najważniejsze interpretacje dotyczące tożsamości *ʿApiru* oraz słabnięcia wpływów Egiptu w Kanaanie i całym Lewancie. Wraz z przejściem od okresu brązu do okresu żelaza używa terminologii „przedizraelski” (*pre-Israelic*), gdy zastanawia się, w jakim stopniu można mówić o Izraelu z tego okresu i epoki sędziów jako społeczeństwie jednorodnym.

Zarówno dla filologa, jak i historyka istotna może być analiza, jakiej Kessler poddał Stelę Merneptaha. O filologicznych aspektach hieroglificznego terminu *ysyrial*, bądź *ysyriar*, wyrażono już wiele opinii. Kessler stoi na stanowisku, że sam wyraz został najprawdopodobniej dodany do steli około IX p.n.e., na co ma wskazywać odmienna interlinia i wyraźny odstęp dzielący termin od wcześniejszego tekstu.

Do tzw. koncepcji podboju Kanaanu Kessler podchodzi w sposób podobny, jak większość zwolenników teorii socjologicznej. Przy czym lokalizuje proto-Izraelitów na stosunkowo niewielkim pasie leżącym między Aj i Szilo, ewentualnie w okolicach położonych na południe od Sychem. Źródła zawarte w Księdze Sędziów, ze względu na ich charakter literacki, Autor uważa za mało wiarygodne. Za istotny problem w rekonstrukcji systemu przedmonarchicznego uznaje również brak innych źródeł pisanych spoza Kanaanu, które mogłyby rzucić nieco więcej światła na okres poprzedzający pojawienie się monarchii. Za w miarę wiarygodne źródło uznaje „Pieśń Debory”, bez względu na jej literacki charakter. Jednak wymienienie dwunastu pokoleń oraz podział ziemi uznaje za system zbyt rozbudowany geograficznie, aby uznać go za wiarygodny i odzwierciedlający okres przedmonarchiczny. Samą nazwę *ישראל* traktuje w kategoriach ponadetnicznych, co być może miało przeciwdziałać ewentualnej dysocjacji wieloetnicznych plemion, które na pewnym etapie utożsamiały się z ową nazwą odwołującą się głównie do przynależności terytorialnej.

Pisząc o samej monarchii, Kessler konfrontuje argumenty maksymalistów i minimalistów. Sam preferuje pogląd pośredni, zgodnie z którym decydującą rolę jednoczącą Izrael odegrał czynnik, który można określić jako przeciwdziałanie *status quo ante*, czyli zbyt silnemu rozbiciu politycznemu i militarnemu kilkunastu grup etnicznych. Sama struktura monarchii zmieniała się, stając się monarchią uznawaną przez państwa ościenne, o czym ma świadczyć Stela Meszy wzmiankująca osobę Dawida i Gada. Za najważniejsze czynniki, które spowodowały pojawienie się monarchii, Kessler uznaje potrzebę powszechnej obronności granic plemion z pogranicza, co wiązało się z utworzeniem armii. Za przełomowy moment, w którym Saul uzyskał status monarchy, Autor uznaje zwycięstwo odniesione nad Amonitami (s.74). Jest to jednak tylko informacja biblijna i można zastanowić się, czy teza Autora nie została postawiona trochę na wyrost.

W dalszych rozdziałach Kessler analizuje wpływ wybudowania świątyni w Jerozolimie na scalenie całego państwa. Można jednak nie zgodzić się z Autorem, ponieważ od tego momentu powoli zaczyna się regres polityczny

i ekonomiczny Izraela i Judy, pod rządami monarchii Salomona zakończony rozłamem. Wprawdzie za panowania Omrydów Państwo Północne przeżyło jeszcze okres rozkwitu, z czasem jednak dominacja imperium neoasyryjskiego okazała się zbyt silna. Kessler jest w pewien sposób niekonsekwentny, ponieważ w dalszej analizie zwraca uwagę na rozbieżności, jakie charakteryzowały system władzy w Izraelu oraz analogiczny do niego w Judzie po 922 p.n.e. (s. 91-93). Królestwo Południowe cechowało się większą stabilnością polityczną, czego Autor dopatruje się w znacznie lepiej zorganizowanej dyplomacji, aniżeli to było w przypadku Królestwa Północnego.

Wraz z analizą upadku Samarii, Kessler przygląda się zjawisku profetyzmu politycznego, koncentrując się przede wszystkim na Amosie, Izajaszu i Micheaszu. Rolę Judy jako wasala Asyrii, w przeciwieństwie do zrujnowanego Państwa Północnego, uznaje za efekt dobrze zorganizowanej dyplomacji. W związku z tym zwraca uwagę na fakt, że Juda była w stanie przeciwstawić się wcześniej Izraelowi i Syrii, ponieważ miała świadomość swojej słabości militarnej, stając się wasalem Tiglatpilegara III. Późniejszy kryzys polityczny, jaki miał miejsce po panowaniu Ezechiasza, Autor traktuje jako skutek kryzysu gospodarczego. Według Kesslera ostatnim przejawem walki z takim stanem rzeczy miała być reforma Jozjasza.

W opinii Autora konflikt z Babilonią był nieuchronną konsekwencją śmierci Jozjasza, poniesionej wskutek ran odniesionych w bitwie pod Megiddo w walce z wojskami faraona Neko II w 609 p.n.e. Od tego momentu sytuacja Judy jest opisana jako społeczno-polityczna degradacja elit oraz nasilający się podział między klasami społeczeństwa. Marionetkowym rządów następców Jozjasza (Joachaz, Jojakim, Jechoniasz, Sedecjasz i Godoliasz) Kessler poświęca niewiele miejsca.

Na szczególną uwagę zasługuje część poświęcona samoidentyfikacji ludności, głównie elit, deportowanej do Babilonii. Kessler zwraca uwagę, że pomimo zaistniałej sytuacji, niektóre środowiska żydowskie z Judzie i Babilonii utrzymywały ze sobą stały kontakt, co znajduje, w opinii Kesslera, odzwierciedlenie w dziełach Ezechiela i ostatnich tekstach Jeremiasza (s. 125). Nie bez znaczenia w interpretowaniu społecznej sytuacji deportowanych ma też uwaga Autora na temat Jojakina, któremu Ewil Merodak *de facto* przywrócił godność królewską, czyniąc swoim rezydentem. Jednak sam system władzy stracił na znaczeniu i spowodował – w opinii Kesslera – nieodwracalne zmiany w świadomości społecznej, narodowej i religijnej zarówno mieszkańców Judy, jak i diaspory babilońskiej. Po Jojakinie nie zachowano bowiem żadnej ciągłości władzy, a edykt Cyrusa z 538 p.n.e. sprawił, że Państwo Judzkie zaczęło egzystować na zupełnie innych zasadach. Na określenie Judy, jako podległej prowincji, urzędnicy perscy używali terminu מדינת (hebr. מדינה).

Badaczom historii Judy najwięcej trudności przysparza okres perski. Kessler zwraca uwagę na klasyczną chronologię, zgodnie z którą pierwszą kluczową postacią był Ezdrasz, a pojawienie się Nehemiasza w Jerozolimie

nastąpiło w późniejszym okresie. Rainer Kessler skłania się wyraźnie ku koncepcji, zgodnie z którą pojawienie się Ezdrasza w Jerozolimie należy datować na rok 398 p.n.e., a więc po Nehemiaszu (s. 128 i 131).

Uwagę zwraca specyficzna terminologia, jakiej używa Kessler w odniesieniu do poszczególnych wydarzeń. Istotna zmiana, czy też raczej nieco modernistyczny punkt widzenia, dotyczy informacji o Ezdraszu, o którym Autor pisze, że wysłał z Babilonu do Jerozolimy kopię Prawa (Tory). Niewiadomo, dlaczego Autor w ten sposób określa jeden z najważniejszych aspektów działalności Ezdrasza, ponieważ jedyny tekst, który może sugerować związek Ezdrasza z odnową prawodawstwa, znajduje się w Ezd 7,10, gdzie mowa jest o jego roli jako tego, który przybywa do Jerozolimy badać i wykonywać, tj. wcielać w życie Torę, czyli Prawo (hebr. לָרֹשֶׁת וּלְעֲשֹׂת תּוֹרַת יְהוָה). Kessler traktuje sekcję Ezd 7-10 jako promulgację Tory, a ściślej mówiąc, za kluczową misję Ezdrasza w Jerozolimie uznaje przekształcenie istniejącej wówczas Tory w obowiązujące powszechnie konstytucyjnie prawo. Ten pogląd nie jest nowy i zwracali na niego uwagę już inni specjaliści (np. Blum).

Epoka helleńska jest opisana w sposób bardziej zwięzły. Autor zwraca uwagę na czynniki ekonomiczne, które wpłynęły na względną stabilizację sytuacji na obszarach Palestyny, które zamieszkiwali Żydzi. Jednak taki stan rzeczy istniał jedynie za panowania Ptolemeusza. Nie zmieniły tego nawet tzw. wojny syryjskie w okresie III p.n.e. Dopiero panowanie Seleucydów miało decydujący wpływ na późniejsze dzieje Żydów, żyjących zarówno w Syro-Palestynie, jak i w diasporze. Kessler szczególną wagę przywiązuje do świadectw literackich zaliczanych do dzieł deuterokanonicznych (Syr, Mdr, Tb i Jdt), w których odnaleźć można wiele aluzji stanowiących świadectwo życia rodzinnego, nastawionego na wychowanie w tradycji żydowskiej w opozycji do silnego procesu hellenizacji. Aspekty życia religijnego analizowane są w świetle perturbacji związanych z piastowaniem urzędu arcykapłana, który wówczas odgrywał pierwszorzędą rolę w Jerozolimie.

Ogromną wadą książki jest zbyt wąsko opracowane zagadnienie dotyczące epoki machabejskiej i hasmonejskiej. Temu aspektowi historii w swojej metodologii Kessler poświęca niewiele uwagi. Tymczasem jest to okres, w którym nastąpiły fundamentalne zmiany w funkcjonowaniu polityki, religii, obyczajów i języka. Również podpunkt poświęcony wielu odmianom judaizmu w okresie grecko-rzymskim pozostawia spory niedosyt.

Książka *The Social History of Ancient Israel. An Introduction* Rainera Kesslera jest bez wątpienia bardzo wartościowa. Jednak czytając całość, odnosi się wrażenie, że im bliżej końca, tym mniej Autor ma do powiedzenia w zakresie samej metody socjologicznej. Wraz z opisem okresu greckiego i rzymskiego książka staje się bardziej klasyczną historią Izraela, a mniej studium metodologicznym. Dlatego na szczególną uwagę zasługuje część pierwsza, dotycząca metodologii badań historycznych.

Przemysław Dec

WSKAZÓWKI EDYTORSKIE DLA AUTORÓW
SCRIPTA BIBLICA ET ORIENTALIA

– Publikujemy jedynie teksty, które wcześniej nie zostały już opublikowane. Każdy tekst zostanie przed publikacją zrecenzowany.

– Teksty prosimy nadsyłać w wersji elektronicznej, zapisane którymś ze standardowych edytorów tekstów w plikach typu .doc lub .rtf wraz z wydrukiem (koniecznym dla sprawdzenia poprawności zapisu, szczególnie w transkrypcji). Jeśli do tekstu dołączone są ilustracje, prosimy o przesłanie ich także w osobnych plikach (np. .jpg lub .gif).

– Jeśli w tekście pojawia się specyficzna czcionka potrzebna dla transkrypcji, bądź odpowiednia dla pism nieposługujących się alfabetem łacińskim (hebrajski, greka itp.), prosimy o użycie czcionek z rodziny Bible Works.

– Zasady transliteracji przyjęte w redakcji podążają za naukową transliteracją zaproponowanymi przez *The SBL Handbook of Style*, red. P.H. Alexander i in., Peabody 1999. Można także posłużyć się pracą P. Walewski, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty* (Series Biblica Paulina 1), Częstochowa 2006.

– Sigła biblijne używane są według przyjętych w *Biblii Tysiąclecia*, ze względu na najbardziej rozpowszechnione użycie tego tłumaczenia, np.: Rdz 42,1-3.29-34; Pwt 4,44-11,32; Łk 1,4.

– Dla źródeł starożytnych, o ile nie mają one powszechnie przyjętych własnych zasad, prosimy o oddzielanie wersu od poprzedzających go numerów ksiąg, tabliczek, rozdziałów, kolumn, akapitów itp. dwukropkiem, np.: CTU (=KTU²) 1.6 IV:1-27, co oznacza tekst nr 1.6, kolumnę IV, wersy 1-27 (fragment mitu o Baalu).

– Redakcja zastrzega sobie prawo ujednolicenia nazw własnych.

– Prosimy o ustawienie wielkości czcionki tekstu podstawowego na 12 pkt przy interlinii 1,5, natomiast w przypisach na 10 pkt przy pojedynczej interlinii.

– Tekst powinien zawierać minimum wewnętrznego formatowania (podział wyrazów, światło między wersami itp.).

– Prosimy o dołączenie do tekstu stopki o autorze w formacie:

imię, nazwisko, adres e-mail, podstawowe kierunki badań, afiliacja, adres instytucji.

– Prosimy o dołączenie do tekstu krótkiego streszczenia w języku obcym (jeśli to możliwe – po angielsku), nieprzekraczającego 1000 znaków (ze spacjami)

– Aparat bibliograficzny prosimy oprzeć na poniższych zasadach:

Pierwszy odsyłacz musi zawierać pełen opis bibliograficzny, następnie powinny mieć formę skróconą.

– Dla książki jednego autora:

R. Albertz, *Religionsgeschichte Israel in alttestamentliche Zeit, Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (ATD), Göttingen 1992, 154.

Albertz, *Religionsgeschichte Israel I*, 154.

– Dla książki dwóch – trzech autorów:

A. Caquot, J.-M. de Tarragon, J.-L. Cunchillos, *Textes ougaritiques, Tome II: Textes religieux et rituels; Correspondance* (Littératures anciennes du Proche-Orient 14), Paris 1989, 129.

Caquot & de Tarragon & Cunchillos, *Textes ougaritiques II*, 129.

– Dla książki wielu autorów:

O. Drewnowska-Rymarz, K. Gawlikowska, M. Kapełuś, K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Stolarczyk, *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2000.

Drewnowska-Rymarz i in., *Mity akadyjskie*, 52-57.

– Dla książki z jednym redaktorem:

The Archaeology of Ancient Israel, red. A. Ben-Tor, New Heaven – London 1992.

The Archaeology of Ancient Israel, red. Ben-Tor.

– Dla książki z dwoma – trzema redaktorami:

Eblaïtica IV. Essays on the Ebla Archives and the Eblaïte Language, red. C.H. Gordon, G.A. Rendsburg, Winona Lake 2002, vii.

Eblaïtica IV, red. Gordon & Rendsburg, vii.

– Dla książki z wieloma redaktorami:

Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in the Honour of Sedat Alp, red. H. Otten, H. Ertem, E. Akurgal, A. Süel, Ankara 1992.

Hittite and Other Studies, red. H. Otten i in.

– Dla artykułu w czasopiśmie:

Y. Thareani-Sussely, „The »archaeology of the days of Manasseh« reconsidered in the light of evidence from the Beersheba valley”, *PEQ* 139 (2007), 69-77.

Thareani-Sussely, „The »archaeology of the days of Manasseh«, 69-77.

– Dla artykułu w książce pod redakcją:

L. Stachowiak, „Idea życia po śmierci w Starym Testamencie”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. V*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, 9-26.

Stachowiak, „Idea życia po śmierci”, 9-26.

– Dla artykułu w słowniku, encyklopedii:

K. Nielsen, „*śātān*”, w: *TWAT VII* 745-751.

Nielsen, „*śātān*”, 745-751.

– Dla recenzji:

L.G. Herr, „recenzja: E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches* (OLA 153), Leuven 2006”, *BASOR* 349 (2008), 87-88.

Herr, „recenzja: Lipiński, *On the Skirts of Canaan*”, 87-88.

– Dla stron www, zapisanych w formacie pdf (zawsze należy podać datę odwiedzin, ponieważ strony mogą być zmieniane):

Y. Garfinkel, S. Ganor, „*Khirbet Qeiyafa. An Early Iron IIa Fortified City in Judah*”, http://qeiyafa.huji.ac.il/qdb/ASOR_2parts.pdf, 11-12 (22.05.2009).

Garfinkel & Ganor, „*Khirbet Qeiyafa*”, 11-12.

– Dla stron www, zapisanych w innych formatach (zawsze należy podać datę odwiedzin, ponieważ strony mogą być zmieniane):

„*Qeiyafa Ostrakon Chronicle*”, <http://qeiyafa.huji.ac.il/ostrakon.asp> (19.05.2009).

„*Qeiyafa Ostrakon Chronicle*” (19.05.2009).

– Dla prac zapisywanych za pomocą skrótów:

ANET 298.

TWAT IV 274.

– Prosimy o korzystanie ze skrótów nazw czasopism, książek, serii wydawniczych etc. z *The SBL Handbook of Style*, red. P.H. Alexander i in., Peabody 1999. Dla publikacji polskich stosowane są skróty na podstawie: P. Walewski, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty* (Series Biblica Paulina 1), Częstochowa 2006.

– Prosimy o dokładne odsyłacze bibliograficzne zawierające strony (od, do), unikając odsyłaczy w rodzaju *n.*, *nn.* czy *f.*, *ff.*

– Prosimy o pozostawienie oznaczenia tomów w oryginalnym języku publikacji (vol., Bd., t., itd.), ponieważ są one często częścią tytułu.

– Prosimy o wykorzystanie skrótów (por., zob., itp.) podanych tekstem prostym.

TABLE OF CONTENTS

Editorial Statement	5
-------------------------------	---

ARTICLES

Edward LIPIŃSKI, The Sabbatical Year	9
Maciej MÜNNICH, Beginnings of the Hebrew Monarchy	29
Andrzej P. KLUCZYŃSKI, The Picture of the Monarchy in Israel according to Isa 10:33-11:8 and Mic 5:1-4a	47
Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Rights Concerning War in Deut 20	61
Piotr BRIKS, Das Jonahbuch – Eine Stinne in der Diskussion über die Reform des Israelischen Staates in der Persischen Periode	91
Andrzej PIWOWAR, The Origin and Nature of the Old Testament Cult of Moloch. State of the Art	107
Łukasz TOBOŁA, Writings of the King Hezekiah (Isa 38:9-20) in the Context of the Ugaritic Royal Texts	135
Stefan NOWICKI, Dobromiła NOWICKA, Divine and Human Law. The Judiciary of the Ancient Israel against the Background of the Mesopotamian Practice of Law	149
Piotr ZAREMBA, Moral Optimism in the Psalter's Book I	163
Edward DĄBROWA, The Hasmonean History in the Dead Sea Scrolls . . .	175
Zdzisław J. KAPER, The Khirbet Qumran Cemetery in a New Light? . . .	185
Piotr MUCHOWSKI, Liturgical Rite of Essenes: Prayers of the Community	201
Bogusław GÓRKA, Jesus' Attitude Towards Judaism and Samaritanism according to John 4:1-30, 39-42	215
Piotr LOREK, Rhetoric in Herod Agrippa I's Descriptions of Death . . .	245

REPORTS

Cezary KORZEC, Report from the 47 th Symposium of Polish Biblical Scholars, Olsztyn, September 22 nd - 24 th , 2009	259
Maciej MÜNNICH, Report from the convergence: „Customs and Everyday Life in Ancient Israel”, Cracow, September 16 th - 17 th , 2009	265
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Sprawozdanie z konferencji: „The Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity in an International Context”, Heidelberg, 13-16 kwietnia 2008	269

Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Report from the Symposium: „Orphism and Its Reception into the Literature, Art, and Philosophy”, Nieborów, October 21 st – 24 th , 2009	277
---	-----

REVIEWS

<i>Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), ed. Jan Joosten, Jean-Sébastien Rey, Brill: Leiden – Boston 2008, (Piotr Muchowski)</i>	283
Rainer Kessler, <i>The Social History of Ancient Israel. An Introduction</i> , Minneapolis: Fortress Press 2008 (Przemysław Dec)	285
Instructions for Contributors <i>Scripta Biblica et Orientalia</i>	291

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-----------------------	---

ARTYKUŁY

Edward LIPIŃSKI, Rok szabatowy	9
Maciej MÜNNICH, Początki monarchii hebrajskiej	29
Andrzej P. KLUCZYŃSKI, Instytucja monarchii w Izraelu według Iz 10,33–11,8 i Mi 5,1–4a	47
Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Prawa dotyczące wojny w Pwt 20	61
Piotr BRIKS, Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego w okresie perskim	91
Andrzej PIWOWAR, Pochodzenie i natura starotestamentalnego kultu Molocha	107
Łukasz TOBOŁA, Zapiski króla Ezechiasza: Iz 38,9–20 na tle ugaryckich tekstów królewskich	135
Dobromiła NOWICKA, Stefan NOWICKI, Prawo boskie i prawo ludzkie. Sądownictwo starożytnego Izraela na tle praktyki mezopotamskiej	149
Piotr ZAREMBA, Optymizm moralny w Pierwszej Księdze Psalmów	163
Edward DĄBROWA, Epoka Hasmoneuszy w świetle manuskryptów znad Morza Martwego	175
Zdzisław J. KAPERA, Cmentarzysko qumrańskie w nowym świetle? Pogląd na aktualny stan badań	185
Piotr MUCHOWSKI, Esseński ryt liturgiczny: modlitwy społeczności	201
Bogusław GÓRKA, Jezus wobec judaizmu i samarytanizmu w J 4,1–30.39–42	215
Piotr LOREK, Retoryka opisów śmierci Heroda Agryppy I	245

SPRAWOZDANIA

Cezary KORZEC, Sprawozdanie z 47. Sympozjum Biblistów Polskich, Olsztyn, 22–24 września 2009	259
Maciej MÜNNICH, Sprawozdanie z konferencji: „Życie codzienne i obyczaje w starożytnym Izraelu”, Kraków, 16–17 września 2009	265

Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Sprawozdanie z konferencji: „The Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity in an International Context”, Heidelberg, 13-16 kwietnia 2008	269
Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Sprawozdanie z sympozjum: „Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii”, Nieborów, 21-24 października 2009	277

RECENZJE

Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), ed. Jan Joosten, Jean-Sébastien Rey, Brill: Leiden – Boston 2008, (<i>Piotr Muchowski</i>)	283
Rainer Kessler, The Social History of Ancient Israel. An Introduction, Minneapolis: Fortress Press 2008 (<i>Przemysław Dec</i>)	285
Wskazówki edytorskie dla autorów <i>Scripta Biblica et Orientalia</i>	291